Martin Heidegger



Hegel

Traducción de Dina V. Picotti C.

BIBLIOTECA INTERNACIONAL
MARTIN HEIDEGGER

prometeo
libros

HEGEL

Colección: El camino hacia el otro pensar
Director: Rogelio Fernández Couto

Martin Heidegger

Hegel

1. La negatividad.
Una confrontación con Hegel
desde el planteo de la negatividad
(1938-1941)

2. Dilucidación de la "Introducción" a la
Fenomenología del espíritu de Hegel
(1942)

Edición bilingüe

Traducción de Dina V. Picotti C.

Biblioteca Internacional
Martin Heidegger

prometeo
libros
Buenos Aires

Heidegger, Martin
Hegel - 1a ed. - Buenos Aires : Prometeo Libros: Biblioteca Internacional Martin Heidegger, 2007.
302 p. ; 21x15 cm.

Traducido por: Dina V. Picotti C.
ISBN 978-987-574-127-0

1. Filosofía. I. Picotti C., Dina V., trad. II. Título
CDD 193

Av. Corrientes 1916 (C1045AAO), Buenos Aires
Tel.: (54-11) 4952-4486/8923 / Fax: (54-11) 4953-1165
info@prometeolibros.com
www.prometeolibros.com

J. E. Uriburu 1345 piso 1° - Buenos Aires
Tel.: (54-11) 4822-4690 / 4823-4941
fcpa@fcpa.org.ar

Diseño: R&S
Armado: Cutral Ediciones | Aymará Petrabissi
cutral@cutralediciones.com.ar
Cuidado de la edición: Ricardo Álvarez y Luis Barbieri

Impreso por Carol-Go S.A. en mayo de 2007
Tucumán 1484 - 9° E (C1050AAD)
Telefax: (54-11) 4373-5185
carolgo@carolgo.com.ar

ISBN: 978-987-574-127-0
Hecho el depósito que marca la Ley 11.723

Índice

La Negatividad

Una confrontación con Hegel desde el planteo de la negatividad (1938/39, 1941)

Dilucidación de la "Introducción"
de la "Fenomenología del espíritu" de Hegel (1942)

Advertencia del traductor

Se ofrecen aquí estos dos tratados, originalmente reunidos en el tomo LXVIII de Obras completas de Martin Heidegger, dedicados a Hegel, en edición bilingüe, a fin de que el lector que conoce el alemán, o bien tiene algún acceso al mismo, pueda contar con la versión original.

En la traducción se ha mantenido el estilo del texto, sea respetando las repeticiones de palabras o giros, sea manteniendo los subrayados y comillas del autor, salvo muy pocas excepciones, así como también se ha respetado, en el caso de los textos que el editor llama esbozos, el carácter esquemático y a menudo abreviado de sus enunciados, apenas insertando en alguna ocasión una palabra, pero sólo cuando ésta era necesario para la comprensión e indicándolo mediante el uso de corchetes o señalándolo en nota a pie de página, lo cual también ha regido para los pocos casos de neologismos. Los términos de difícil o discutida traducción han sido acompañados por su original entre paréntesis, así como han sido indicados en nota los contextos lingüísticos para permitir que el lector que no conoce el alemán pueda seguir el sentido que se desprende de los mismos; se ha intentado siempre una traducción lo más fiel posible a la singularidad y sentido de los términos y expresiones, prefiriendo sacrificar la soltura y belleza del estilo en la versión. También han sido indicadas las ediciones castellanas de las referencias bibliográficas.

Agradezco cordialmente las sugerencias recibidas del Prof. Dr. Edgardo Albizu, así como las indicaciones bibliográficas de los Prof. Raúl Zoppi y Lucas Fragasso, quienes prestaron en todo momento su amable colaboración.

Dina V. Picotti C.

La Negatividad
Una confrontación con Hegel desde el planteo de la negatividad

(1938/39, 1941)

I. Die Negativität. Das Nichts – Der Abgrund – Das Seyn

1. Über Hegel

Die Erörterungen, die wir in der Form einer Aussprache versuchen, sollen nicht den Gang Ihrer Arbeit an der Auslegung von Hegels »Logik« stören. Die Fragen, denen wir zustreben, wollen aber auch nicht von außen her in Hegels Philosophie »einfallen« mit jener »Ungeduld der einfallenden Reflexion«[1], die einer Systematik des Denkens, zumal von der Art der Hegelschen, durchaus zuwider und deshalb auch unfruchtbar sein muß.

Allerdings gilt uns Hegel auch nicht nur als ein beliebiger Anlaß und Anhalt für eine philosophische Auseinandersetzung. Seine Philosophie *steht* endgültig in der Geschichte des Denkens — oder wollen wir sagen: des Seyns — als die einzigartige und noch nicht begriffene *Forderung* einer Auseinandersetzung mit ihr — für jegliches Denken, das *nach* ihr kommt oder auch nur erst die Philosophie wieder vorbereiten will — und vielleicht muß.

Nietzsche, der sehr langsam und spät genug sich aus der von Schopenhauer übernommenen Kläglichen Verunglimpfung und Mißachtung Hegels frei machte, sagte einmal, daß »wir Deutsche Hegelianer sind, auch wenn es nie einen Hegel gegeben hätte«.[2]

Das Einzigartige der Philosophie Hegels besteht *zuerst* darin,

[1] G.W.F. Hegel, Wissenschaft der Logik. Herausgegeben von Georg Lasson. Leipig 1923. Vorrede zur zweiten Ausgabe. S.21.
[2] Vgl. Friedrich Nietzsche. Die fröhliche Wissensehaft, V. Buch. n. 357. WW (Großoktavausgabe) Bd. V, S. 230.

I. La negatividad.
La nada – El abismo – El ser (*Seyn*)

1. Sobre Hegel

Las discusiones que aquí intentamos en forma de conversación no deben perturbar el curso de vuestro trabajo en la interpretación de la "Lógica" de Hegel. Las cuestiones a las que nos dirigimos tampoco quieren "invadir" la filosofía de Hegel desde fuera con esa "impaciencia de la reflexión que invade"[1], que a una sistemática del pensar, sobre todo del tipo de la hegeliana, tiene que repugnar completamente y por ello ser también infructuosa.

En todo caso tampoco nos significa Hegel sólo un motivo y apoyo cualquiera para una confrontación filosófica. Su filosofía *se encuentra* definitivamente en la historia del pensar –o digamos: del ser (Seyn)*[1]– como la *exigencia* singular y aún no concebida de una confrontación con ella –para todo pensar que viene *después* o que también quiere recién ahora sólo preparar nuevamente a la filosofía –y tal vez tiene [que hacerlo].

Nietzsche, quien se había liberado muy lentamente y bastante tarde de la quejosa denigración y desdén por Hegel heredados de Schopenhauer, dijo una vez que "nosotros alemanes somos hegelianos, aun cuando nunca se hubiera dado un Hegel"[2].

Lo singular de la filosofía de éste consiste *primero*

[1] G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*. Editada por Georg Lasson, Leipzig, 1923. Prefacio a la segunda edición, p. 21. **Ciencia de la Lógica*, trad. castell. de A. y R. Mondolfo, Edic. Solar, Buenos Aires, 6a. ed., 1993. Pref. a la segunda edición, p. 55.

*[1] Se indica entre corchetes *[Seyn]* cuando el autor se refiere al ser en sí mismo, como acaecer, destacándolo con esta escritura, que no se puede reproducir en castellano. Procederemos del mismo modo con términos de difícil o discutida traducción, como por ej. 'Aufhebung'.

[2] Comp. Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, libro V, n. 357. WW (ed. octava mayor), t. V, p. 230. *F. Nietzsche, *La ciencia jovial*, trad. castell. de J. Jara, Monte Avila, 1a. ed., Caracas, 1990.

daß es über sie hinaus einen *höheren* Standpunkt des Selbstbewußtseins des Geistes nicht mehr gibt. Daher ist ihr gegenüber künftig ein Standpunkt endgültig unmöglich, der so, wie die Hegelsche Philosophie ihrerseits jede frühere Philosophie im voraus schon standpunktmäßig unter sich haben mußte, der Hegelschen Systematik *noch* höher übergeordnet sein könnte.

Soll nun freilich der Standpunkt einer notwendigen Auseinandersetzung mit der Hegelschen Philosophie ihr gleichwohl gewachsen, und d. h. doch, in wesentlicher Hinsicht überlegen, zugleich aber auch wieder nicht von außen zugetragen und aufgeredet sein, dann muß dieser Standpunkt der Auseinandersetzung zwar *in* der Hegelschen Philosophie, jedoch als der ihr selbst wesensmäßig unzugängliche und gleichgültige Grund verborgen liegen. Daß und warum allerdings der Standpunkt der Schellingschen Spätphilosophie keineswegs als ein Hegel überlegener Standpunkt in Anspruch genommen werden darf, soll hier nicht verhandelt werden. [3]

Die Auseinandersetzung mit Hegel steht daher im Hinblick auf die Einzigartigkeit des Standpunktes seiner Philosophie auch unter einzigartigen Bedingungen. Sie hat nichts gemein mit irgendeiner »Kritik«, d. h. Verrechnung von Unrichtigkeiten, herausgerechnet nach Maßstäben vorangegangener oder inzwischen wiederum erneuerter früherer Standpunkte — etwa des Kantianismus oder der mittelalterlichen Scholastik oder des Cartesianismus.

Das Andere, was einer grundsätzlichen Auseinandersetzung mit Hegel zu denken gibt, hat seinen Grund in dem, was Hegel schon frühzeitig und immer wieder für sich und sein System als Auszeichnung in Anspruch genommen hat: daß der Standpunkt seiner Philosophie wirklich ausgearbeitet und daß das Prinzip seiner Philosophie durch alle Gebiete (Natur, Kunst, Recht,

[3] Vgl. Übungen WS 1937/38, Die Grundstellungen der abendländischen Metaphysik. [Die Aufzeichungen zu den Übungen werden in den Seminarbänden der IV. Abteilung der Gesamtausgabe veröffentlicht.]

en que por encima de ella ya no se dé un punto de vista *más elevado* de la autoconciencia del espíritu. De allí que al respecto en el futuro sea definitivamente imposible un punto de vista que, así como ella por su parte tenía que tener por anticipado, según el propio punto de vista, bajo suyo toda filosofía anterior, se anteponga *aún* más elevadamente a su sistemática.

Si pues, por cierto, el punto de vista de una necesaria confrontación con la filosofía hegeliana ha de estar no obstante a su altura, es decir, sin embargo, ser esencialmente superior, pero a la vez no llevada desde afuera y endosada, entonces este punto de vista de la confrontación tiene que encontrarse *en* la filosofía hegeliana, aunque como fundamento oculto, a ella misma esencialmente inaccesible e indiferente. Que, y por qué, en todo caso, el punto de vista de la filosofía tardía de Schelling de ningún modo puede ser pretendido superior a Hegel, no ha de ser tratado aquí[3].

La confrontación con Hegel se encuentra por ello, atendiendo a la singularidad del punto de vista de su filosofía, también bajo singulares condiciones. No tiene nada común con cualquier "crítica", es decir, cómputo de inexactitudes, calculadas según reglas de medida de puntos de vista precedentes o anteriores, entre tanto renovados –como del kantismo, o de la escolástica medieval, o del cartesianismo.

Lo otro que da qué pensar a una confrontación fundamental con Hegel, tiene su razón en lo que éste ya tempranamente y siempre de nuevo reivindicó como distinción para sí y su sistema: que el punto de vista de su filosofía estaba realmente elaborado y que el principio de la misma estaba presentado y perseguido a través de todos los ámbitos (naturaleza, arte, derecho, estado,

[3] Comp. Ejercitaciones del semestre de invierno 1937/38, *Die Grundstellungen der abendländischen Metaphysik (Las posiciones fundamentales de la metafísica occidental)*. (Las notas sobre las ejercitaciones serán publicadas en los tomos de Seminarios de la Sección IV de la edición de Obras completas).*Ambos aparecidos en el t. 88 de la edición de Obras Completas.

Staat, Religion) hindurch verfolgt und dargestellt ist. Die Philosophie darf sich nach Hegel nicht mit einem bloßen »Pfiff« einer neuen Weisheit begnügen[4]; das Prinzip muß sich im Ganzen des Seienden zeigen und dieses so als das Wirkliche bewähren. »Wahre Gedanken und wissenschaftliche Einsicht ist nur in der Arbeit des Begriffes zu gewinnen. Er allein kann die Allgemeinheit des Wissens hervorbringen, welche weder die gemeine Ünbestimmtheit und Dürftigkeit des gemeinen Menschenverstands, sondern gebildete und vollständige Erkenntnis, noch die ungemeine Allgemeinheit der durch Trägheit und Eigendünkel von Genie sich verderbenden Anlage der Vernunft, sondern die zu ihrer einheimischen Form gediehene Wahrheit, — welche fähig ist, das Eigentum aller selbstbewußten Vernunft zu sein.«[5]

Ob freilich die Ausarbeitung des Systemprinzips, wie sie Hegel fordert, für jede Philosophie überhaupt gilt oder nur für die Art der Systemphilosophie des deutschen Idealismus, und auch, was diese Forderung in gewandelter Form für ein anderes Fragen bedeutet, kann hier nicht erörtert werden. In jedem Falle aber kommt eine grundsätzliche, d. h. auf das Prinzip und den Standpunk gerichtete Auseinandersetzung mit Hegel in die Gefahr, mit dem bloßen Prinzip gerade das zu fassen, oder nicht einmal das zu fassen, was das Leere und Unbestimmte bleibt und nicht die gemeinte Philosophie selbst ist.

Daraus möchte man folgern, daß eine der Hegelschen Philosophie im Ganzen angemessene grundsätzliche Auseinandersetzung mit ihr *allein* auf einem Wege zu erreichen ist, der jedem Schritt Hegelschen Denkens in jedem Gebiet seines Systems folgt.

Doch was wäre hierbei anderes zu erreichen, grundsätzlich

[4] Vgl. G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes. Nach dem Text der Originalausgabe herausgegeben von Johannes Hoffmeister. Leipzig 1937. Vorrede, S.43.
[5] a. a. O., S. 57. Vgl. den Brief Hegels an v. Raumer 1816: Über den Vortrag der Philosophie auf Universitäten. WW XVII, S. 351 f.

religión). La filosofía, según Hegel, no debe contentarse con un mero "silbo" de una nueva sabiduría[4]; el principio debe mostrarse en el todo del ente y de este modo éste acreditarse como lo real. "Pensamientos verdaderos y entendimiento científico son asequibles sólo en el trabajo del concepto. Únicamente él puede producir la universalidad del saber, que no es la indeterminación e indigencia corrientes del entendimiento humano común, sino conocimiento formado y completo, ni la no común universalidad de la aptitud de la razón que se corrompe a través de la desidia y presunción del genio, sino la verdad que ha alcanzado su forma aborigen –susceptible de ser patrimonio de toda razón autoconciente"[5].

Si, por cierto, la elaboración del principio del sistema, como la exige Hegel, rige para cada filosofía en general o sólo para el tipo de sistema filosófico del idealismo alemán, y también lo que esta exigencia transformada significa para otro preguntar, no puede ser discutido aquí. Pero en todo caso, una confrontación fundamental con Hegel, es decir dirigida al principio y punto de vista, corre el peligro, con el mero principio, de captar o de ni siquiera captar justamente lo que permanece vacío e indeterminado, y que no es la mentada filosofía misma.

De esto se quisiera inferir que una confrontación fundamental, adecuada a toda la filosofía hegeliana, *sólo* es alcanzable por un camino que siga a cada paso del pensar hegeliano en cada ámbito de su sistema.

Pero ¿qué otra cosa se alcanzaría con ello, hablando

[4] Comp. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*. Según el texto de la edición original editada por Johannes Hoffmeister. Leipzig, 1937. Prefacio, p. 43. **Fenomenología del Espíritu*, trad. castell. de W. Roces, Fondo de Cultura Económica, México, 1982, p. 35.

[5] Op. cit., p. 57. En la trad. castell. p. 46. Comp. la carta de Hegel a von Raumer (1816): *Über den Vortrag der Philosophie auf Universitäten (Sobre la exposición de la filosofía en las universidades)*. *WW* XVII, p. 351 y sig.

gesprochen, als immer wieder nur die Vorführung desselben Prinzips, wenngleich in einer je anderen, dem Gebiet überhaupt (Kunst, Religion) zugehörigen Durchdringungsfähigkeit und Anhellungskraft? Dies wäre gewiß kein Geringes — und *doch nie* das *Entscheidende.* Andererseits aber verbietet sich die losgelöste Erörterung des leeren Prinzips und des dürftigen Gerippes der Systemgestalt, weil so das *Prinzipsein des Prinzips* nicht zur Erscheinung gebracht wird.

Nach diesen Überlegungen steht und fällt jede grundsätzliche Auseinandersetzung mit Hegel je nachdem, ob sie *zugleich* und *einheitlich* den *beiden* Forderungen genügt: einmal einen urspünglicheren, aber doch nicht von außen einfallenden Standpunkt zu beziehen, zum anderen das Grundsätzliche in seiner Bestimmtheit und Bestimmungskraft ursprünglich zu fassen, unter Vermeidung der Entleerung des Systemprinzips und seiner nur formalistischen Erörterung, wie sie sich in den üblichen — historischen —, d. h. von einer wesentlichen Frage *nicht* geleiteten Darstellungen findet.

Wo also muß die kritische Besinnung ansetzen, um jener doppelten Forderung zu genügen? Welches ist diejenige Grundbestimmung der Hegelschen Philosophie, deren Durchdenkung in einen ursprünglicheren Standpunkt zurückführt, weil sie von diesem her erst wahrhaft als eine solche erblickt werden kann? Und welches ist diese Grundbestimmung, daß sie zugleich dem Durchgearbeiteten des Hegelschen Systems gerecht bleibt?

Wir behaupten: diese Grundbestimmung ist die »*Negativität*«. Bevor wir aber zur näheren Kennzeichnung der Hegelschen Negativität übergehen, sind einige Vorfragen ins reine zu bringen.

(1) Die Klarstellung eines Bedenkens gegenüber dem Wert einer solchen Auseinandersetzung.

(2) Die Festlegung der Begriffssprache, die bei der Auseinandersetzung ins Spiel kommt.

(3) Die vorläufige Kennzeichnung des Standpunktes und des Prinzips der Hegelschen Philosophie.

fundamentalmente, más que sólo siempre la exhibición del mismo principio, aunque cada vez en otra capacidad de penetración y fuerza de aclaración, correspondientes al ámbito en general (arte, religión)? Por cierto no sería poco *–y sin embargo nunca* lo *decisivo–*. Pero, por otra parte, se veda la discusión desprendida del principio vacío y del indigente esqueleto de la figura del sistema, porque entonces no aparece el *ser principio del principio*.

Según estas reflexiones, toda confrontación fundamental con Hegel queda en pie o cae según que satisfaga *simultánea y unitariamente* a *ambas* exigencias: por una parte instalarse en un punto de vista más original, aunque por cierto no cayendo desde fuera; por otra parte captar lo fundamental originariamente en su determinidad y fuerza de determinación, evitando el vaciamiento del principio del sistema y su discusión sólo formalista, como se encuentra en las presentaciones usuales –historiográficas–, es decir, *no* conducidas por una pregunta esencial.

¿Dónde tiene entonces que plantearse la meditación crítica, para satisfacer a esa doble exigencia? ¿Cuál es esa determinación fundamental de la filosofía hegeliana, cuyo examen a fondo remonta a un punto de vista más originario, porque recién a partir de éste puede ser verdaderamente divisada como tal? ¿Y cuál es esta determinación fundamental, que a la vez sigue haciendo justicia a lo elaborado del sistema hegeliano?

Nosotros afirmamos: esta determinación fundamental es la *"negatividad"*. Pero antes de pasar a una caracterización más próxima de la negatividad hegeliana, hay que poner en limpio algunas cuestiones previas.

(1) La aclaración de una duda con respecto al valor de una tal confrontación.

(2) La fijación del lenguaje conceptual, que entra en juego en la confrontación.

(3) La caracterización provisional del punto de vista y del principio de la filosofía hegeliana.

Zu (1) Die Klarstellung eines Bedenkens gegenüber dem Wert einer solchen Auseinandersetzung

Man kann bezweifeln, ob die Hegelsche Philosophie heute noch eine Wirklichkeit ist, so daß es scheint, als bliebe die Auseinandersetzung mit ihr, auch wenn sie sich noch so sehr um das Grundsätzliche bemüht, eben doch nur ein gelehrtes Spiel des üblichen philosophiehistorischen, wie man sagt »problemgeschichtlichen« *Historismus* — eine Vergegenwärtigung der Philosophie Hegels als einer vergangenen, bei der vielerlei Merkwürdiges zur Kenntnis genommen werden darf, und die vielleicht auch, gründlich genug betrieben, einiges zur Schärfung des Verstandes beiträgt. Aus diesem Zweifel, ob ein solcher Historismus mehr sei und sein könne als gelehrte Beschäftigung, spricht die Meinung, die Wirklichkeit einer Philosophie bestehe in ihrer Wirkung und Nachwirkung. Als ob Hegels Philosophie heute etwa dann noch wirklich wäre, wenn es einen Hegelianismus gäbe und sofern es ihn in der Tat noch in mancherlei Form gibt! Daß eine Philosophie eine Schule hervorbringt und daß diese wiederum eine »Philologie« und Gelehrsamkeit *über* die betreffende Philosophie betreibt, ist zwar eine Wirkung der Philosophie — und eine meist gleichgültige; diese Wirkung enthält aber nie das, was die betreffende Philosophie *aus sich* und *in sich* geschichtlich *ist*.

Die Wirklichkeit der Hegelschen Philosophie läßt sich auch nicht nach dem bemessen, was sie für das »Leben«, der damaligen Zeit durch den unmittelbaren, zeitgenössischen Einfluß bedeutete. Wir begegnen da der landläufigen Ansicht, Hegels Philosophie und der deutsche Idealismus überhaupt seien stets eine verstiegene Spekulation einiger phantastischer Köpfe geblieben und so »außerhalb« des sogenannten »Lebens« gestanden. Demgegenüber ist zu sagen, daß der deutsche Idealismus im Ganzen und Hegels Philosophie im besonderen eine geschichtliche Wirkungskraft entfaltete, deren Weite und deren Grenzen wir Heutigen noch gar nicht übersehen, weil wir von

Acerca de (1) la aclaración de una duda con respecto al valor de una tal confrontación

Se puede dudar acerca de si la filosofía hegeliana es todavía hoy una realidad, de modo que pareciera quedar una confrontación con ella, aún esforzándose tanto por lo fundamental, sin embargo sólo como un juego erudito del usual *historicismo* historiográfico filosófico, "histórico problemático" según se dice –una representación de la filosofía de Hegel como pasada, de la que se podría tomar conocimiento de muchas cosas notables, y que tal vez también, ejercida bastante a fondo, contribuiría a aguzar el entendimiento–. A partir de esta duda, acerca de si un tal historicismo sea o pueda ser más que una ocupación erudita, se expresa la opinión de que la realidad de una filosofía consistiría en su efecto y repercusión. ¡Como si la filosofía de Hegel fuera entonces hoy acaso aún real por darse un hegelianismo, y en tanto de hecho se da de forma varia! Que una filosofía produzca una escuela y que ésta ejerza una "filología" y erudición *sobre* la filosofía en cuestión es, a saber, un efecto de la filosofía –y uno en la mayoría de los casos indiferente–; pero este efecto nunca contiene el que la respectiva filosofía *sea desde sí* y *en sí* histórica.

La realidad de la filosofía hegeliana tampoco es medible por lo que significara para la "vida" del tiempo de entonces, a través de la influencia inmediata contemporánea. Nos encontramos aquí con el parecer corriente, de que la filosofía de Hegel y en general el idealismo alemán, habrían sido siempre una extravagante especulación de algunas cabezas fantasiosas y de este modo estando "fuera" de la así llamada "vida". Frente a esto, cabe decir que todo el idealismo alemán y la filosofía de Hegel en particular desplegaron una eficacia histórica, cuya amplitud y límites aún hoy de ningún modo abarcamos, porque somos por

ihr überallher und ohne sie als solche zu kennen, überflutet werden. Allerdings muß man wissen, daß diese Art von »Wirkung« einer Philosophie gerade nicht darin besteht, daß ihre Lehren übernommen, wie man sagt: »vertreten«, und dann nach geeigneter Zubereitung in die sogenannte Praxis des »Lebens« übergeführt und dadurch bestätigt und in der Geltung gehalten werden. Die »Wirkung« der Philosophie hat das Rätselhafte an sich, daß sie, auf ihre »Zeite« wirkend, gerade das Gegenteilige ihrer selbst hervorruft und zum Aufstand gegen sich zwingt. Kurz gesagt: Ohne den deutschen Idealismus und ohne Hegels Metaphysik im besonderen hätte der Positivismus des 19. Jahrhunderts und unserer Gegenwart niemals die Festigkeit und Selbstverständlichkeit erreichen können, die ihm eignet.

Das Zeitalter, in dem Nietzsche verwurzelt und verfangen war, ist ohne Hegel nicht denkbar; ganz zu schweigen von Marx und dem Marxismus, der ja mehr ist als eine bestimmte Formulierung des Sozialismus. Eine *bloße* Scheinwirklichkeit hat die Hegelsche Metaphysik allerdings, und zwar dort, wo die heutigen Hegelianer sich zusammenrotten, um im Namen des Hegelschen »konkreten« Denkens sich zeitgemäß zu machen. Überall ist Hegel heute noch wirksam, aber stets in einer Umkehrung und Verkleidung oder wiederum in der Gegenbewegung gegen diese. Die christliche Theologie beider Konfessionen ist durch Hegel bestimmt und mehr noch durch die hieraus erwachsenden religionsgeschichtlich theologischen Gegenbewegungen und Gestaltungen des kirchlichen Bewußtseins.[6]

Und trotzdem: Auch *diese* Wirklichkeit seiner Philosophie, verstanden als die ihr eigentümliche geschichtliche Auswirkung, macht *nicht* das aus, was diese Philosophie als Philosophie *ist*, *noch ist* und *sein wird*. Hierbei denken wir keineswegs an eine überzeitliche Geltung von etwaigen »richtigen« Sätzen, die man in ihr neben vielem Unrichtigen und Fehlerhaften und

[6] »Bankrott« — »dialektische Theologie«. Katholische Theologie: Weg-Scheide; Studium meiner Freiburger Zeit.

doquier inundados por ella y sin conocerla como tal. En todo caso, ha de saberse que este tipo de "efecto" de una filosofía justamente no consiste en que sus teorías sean asumidas, como se dice: "sustentadas", y luego, después de adecuada preparación, trasladadas a la así llamada praxis de la "vida" y a través de ello confirmadas y mantenidas en vigencia. El "efecto" de la filosofía tiene en sí lo enigmático de que obrando sobre su "tiempo" precisamente suscita lo contrario de sí misma y fuerza a sublevarse contra ella. Dicho en breve: sin el idealismo alemán y sin la metafísica de Hegel en particular, el positivismo del siglo XIX y de nuestro presente no habría podido alcanzar nunca la solidez y evidencia que le son propios.

La época en la que Nietzsche estaba arraigado y enredado no es pensable sin Hegel; sin hablar de Marx y el marxismo, que por cierto es más que una determinada formulación del socialismo. Una *mera* realidad aparente tiene en todo caso la metafísica hegeliana, y a saber, donde los hegelianos actuales se amotinan para en nombre del pensar "concreto" hegeliano hacerse acordes al tiempo. Por doquier es Hegel aún hoy actuante, pero siempre en una inversión o disfraz, o bien en el movimiento contrario a éstos. La teología cristiana de ambas confesiones está determinada por Hegel y aún más por los contramovimientos teológicos y configuraciones de la conciencia eclesiástica, que de aquí surgen histórico-religiosamente.[6]

Y a pesar de ello: *tampoco esta* realidad de su filosofía, entendida como su propia repercusión histórica, determina lo que esta filosofía *aún es* y *será* como filosofía. De ninguna manera pensamos aquí en una validez supratemporal de eventuales proposiciones "correctas", que pudiéramos hallar en ella junto a muchas incorrectas, defectuosas y caducas. Pensamos más bien

[6] "Bancarrota" – "teología dialéctica". Teología católica: encrucijada; época de mis estudios en Friburgo.

Hinfälligen ausfindig machen möchte. Wir meinen vielmehr »nur« dies: *daß* diese Philosophie *ist*, — daß *hier* dasjenige, was die Philosophie zu denken hat, in einer ausgezeichneten Weise gedacht *ist;* daß hier etwas geschieht, was nicht außerhalb der »Zeit« verläuft, wohl aber seine eigene Zeit hat, indem es sie jeweils ursprünglich gründet. Wir dürfen das *geschichtliche* Sein einer Philosophie nicht und nie mit den Maßstäben der *Historie* messen; Wirkung und Wirksamkeit auf das sogenannte Leben ist kein möglicher Gesichtspunkt für die Beurteilung einer Philosophie und somit auch nicht für die Abschätzung des Wertes eiher Auseinandersetzung mit ihr; denn alles »Leben« und was man so nennt, »lebt« nur aus der Verkennung und Abkehr *von* der Philosophie, — womit nur gesagt ist, daß es der Philosophie notwendig und in einer sehr verfänglichen Weise bedarf. Die Philosophie aber kann eine solche *Abwendung* des »Lebens« von ihr niemals für einen Mangel halten, sondern muß von der Notwendigkeit derselben wissen. *Was* die abendländische Philosophie und *wie* sie *geschichtlich* ist, das kann durch historische Überlegungen und Bedenken nicht entschieden werden, sondern läßt sich je nur im philosophischen Denken selbst erfahren.

Zu (2) Die Festlegung der Begriffssprache, die bei der Auseinandersetzung ins Spiel kommt

Philosophie ist die *abendländische* Philosophie; — es gibt keine andere als die abendländische, sofern das Wesen dessen, was Abendland und abendländische Geschichte ist, durch das bestimmt wird, was überhaupt Philosophie heißt. Darunter haben wir, unter Absehung von jedem Schulbegriff und jeder historischen Deutung der Philosophie als einer Kulturerscheinung, zu verstehen: die Besinnung auf das Seiende als solches im Ganzen, kurz — aber auch wieder unbestimmt, weit mehrdeutig — *das Fragen der Seinsfrage.*

»Sein« ist das *Grundwort* der Philosophie. Was *wir* in diesem

"sólo" esto: *que* esta filosofía *es;* –que *aquí* lo que la filosofía tiene que pensar *es* pensado de destacada manera; que aquí acaece algo, que no transcurre fuera del "tiempo", pero que bien tiene su propio tiempo, en tanto lo funda originariamente. No podemos medir el ser *histórico* de una filosofía, y nunca con las reglas de medida de la *historiografía;* efecto y eficacia sobre la así llamada vida no es un punto de vista posible para juzgar una filosofía y con ello tampoco para apreciar el valor de una confrontación con ella; pues toda "vida" y lo que así se denomina, "vive" sólo del desconocimiento y abandono *de* la filosofía –con lo que sólo se dice que se requiere filosofía necesariamente y de un modo muy insidioso–. Pero la filosofía nunca puede considerar como carencia un tal *apartamiento* suyo de la "vida", sino que tiene que saber acerca de la necesidad del mismo. *Lo que* la filosofía occidental es *y cómo* es *histórica* no puede ser decidido a través de reflexiones y consideraciones historiográficas, sino que es experimentable sólo en el pensamiento filosófico.

Acerca de (2) la fijación del lenguaje conceptual, que entra en juego en la confrontación

Filosofía es la filosofía *occidental* –no hay otra más que la occidental, en tanto la esencia de lo que es occidente e historia occidental es determinada por lo que en general se llama filosofía–. Por ella debemos entender, prescindiendo de todo concepto escolástico y de toda interpretación historiográfica de la filosofía como un fenómeno cultural: la reflexión sobre el ente como tal en su totalidad, en síntesis –pero también nuevamente de modo indeterminado, muy equívoco– *el preguntar de la pregunta por el ser.*

"Ser" es la *palabra fundamental* de la filosofía. Lo que

wesentlichen und d. h. zugleich anfänglich geschichtlichen Sinne »Sein« nennen, heißt für Hegel *»Wirklichkeit«* (vgl. unten). Warum es gerade zu *dieser* Benennung bei Hegel kommt, das ist im *innersten* Wesen der *Geschichte* der abendländischen Philosophie begründet; wieso — das wird sich aus unseren Erörterungen ergeben.

Was dagegen *Hegel* mit »Sein« bezeichnet, dem geben *wir* den Namen »Gegenständlichkeit«, eine Benennung, die durchaus das trifft, was Hegel selbst *auch* meint. Warum er aber diese »Gegenständlichkeit« »das Sein« nennt, das ist *wiederum* keine willkürliche Namensgebung. Sie entspringt aus den Notwendigkeiten eines philosophischen Standpunktes, den *Hegel selbst* durchlaufen und mitsetzen muß, um *seine* Philosophie zu begründen.

Hegels Begriff der »Wirklichkeit«

(Nach der Vorrede der »Grundlinien der Philosophie des Rechts«. In der »Logik«: *absolute Idee;* in der »Phänomenologie des Geistes« : *absolutes Wissen,* aber auch »Sein«.)

Wirklichkeit: Seiendheit als Vorgestelltheit der absoluten Vernunft. Vernunft als absolutes Wissen — unbedingt sich vor-stellendes Vorstellen und dessen Vorgestelltheit.

Darnach allein wird entschieden, was »vernünftig« ist und was als »wirklich« angesprochen werden kann. Von hier aus ist Hegels oft angeführtes und ebenso oft mißdeutetes Wort zu verstehen:

> »Was vernünftig ist, das ist wirklich;
> und was wirklich ist, das ist vernünftig.« [7]

Dieses Wort wird in sein Gegenteil verkehrt, wenn man unter »wirklich« das gemeine »Wirkliche«, d. h. Vorhandene, einer

[7] G. W. F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Vorrede. WW, S. XIX (ed. Hoffmeister S. 14).

nosotros denominamos "ser" en este sentido esencial y a la vez inicialmente histórico, significa para Hegel *realidad [Wirklichkeit]* (comp. infra). El por qué llega Hegel a *esta* denominación, está fundamentado en la más *íntima* esencia de la *historia* de la filosofía occidental; ¿cómo? –resultará de nuestras discusiones.

Lo que por el contrario *Hegel* designa con "ser", *nosotros* le damos el nombre de "objetividad", una denominación que acierta enteramente con lo que *también* Hegel piensa. Pero por qué llama "ser" a esta "objetividad", no es *nuevamente* por mero arbitrio. Surge de las necesidades de un punto de vista filosófico, que *Hegel mismo* debe recorrer y compartir para fundamentar *su* filosofía.

El concepto hegeliano de "realidad"

(Según el Prefacio de las "Líneas fundamentales de la filosofía del derecho". En la "Lógica": *idea absoluta;* en la "Fenomenología del espíritu": *saber absoluto,* pero también "ser").

Realidad: entidad como representatividad de la razón absoluta. Razón como saber absoluto –el re-presentar que se re-presenta incondicionadamente y su representatividad.

Sólo según ello se decide lo que es "racional" y lo que puede ser tratado como "real". Desde aquí ha de ser comprendida la expresión de Hegel a menudo citada e igualmente a menudo malinterpretada:

> "Lo que es racional, es real;
> y lo que es real, es racional"[7].

Esta expresión se convierte en su contrario, cuando por "real" se entiende lo "real" común, es decir, presente ante la mano,

[7] G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts.* Prefacio. WW, p. XIX, ed. Hoffmeister, p. 14. **Líneas fundamentales de la Filosofía del Derecho,* trad. castellana de J. L. Vermal, Edhasa, Barcelona, 1988.

zufälligen »Gegenwart« versteht und unter Vernunft den zufälligen Verstand des Selbstverständlichen des gemeinen Denkens.

Der Satz gibt nicht eine Feststellung im Sinne einer Gleichsetzung eines angetroffenen *Vorhandenen* und einer gerade einleuchtenden *Meinung* des »vernünftigen« Lebewesens, Mensch genannt, — sondern er ist der Grundsatz der *Wesensbestimmung des Seins*. Sein ist Vorgestelltheit des unbedingt sich vorstellenden Vorstellens (des Denkens) — die Vernommenheit der Vernunft. Der Satz ist nicht eine praktische Regel über die Beurteilung des Seienden, sondern sagt den Wesensgrund der *Seiendheit* des Seienden. Der Satz ist daher auch nicht zu widerlegen damit, daß vieles »Vernünftige« (im gewöhnlichen [?] Sinne) gerade nicht »geschieht« und »verwirklicht« wird, also ausbleibt, und daß vieles »Wirkliche« doch gerade »unvernünftig« ist (im Sinne des rechnenden Verstandes). Der *Wesenssatz* ist überhaupt nicht zu »widerlegen«.

Für Hegel ist somit »das Sein« *nur eine einseitige* Bestimmung dessen, was die Philosophie, und auch die Hegelsche Philosophie, denkt und befragt: des Seins, in dem Sinne der Seinsfrage als der Besinnung auf das Seiende als solches im Ganzen.

Auch *Nietzsche* gebraucht, um das beiher zu sagen, das philosophische Grundwort »Sein« in einem *eingeschränkten* Sinne; und zwar ist die Einschränkung zuinnerst *verwandt* mit der Hegelschen; nicht weil sie etwa *historisch* vom Hegelschen Sprachgebrauch unmittelbar entlehnt wäre (ich fürchte, Nietzsche hat Hegels »Logik« nie »gelesen«, geschweige denn im Ganzen durchdacht), sondern weil die beiden eingeschränkten Wortverwendungen »Sein« — die Nietzsches und die Hegels —*geschichtlich denselben* Grund haben, der kein anderer ist als der Anfang der Geschichte der Philosophie und d. h. ihres bisherigen Wesens als »Metaphysik«.

Bei der Auseinandersetzung mit Hegel ist daher stets zu bedenken, ob *Hegels* Begriff des Seins oder der *wesentliche* Begriff des Seins gemeint ist. Das hat insofern seine weittragende

de un "presente"*[3] casual, y por "razón" el entendimiento casual de lo evidente del pensar común.

La proposición no ofrece una constatación en el sentido de un equiparamiento de algo presente *ante la mano* encontrado y de una *opinión* justamente obvia del viviente "racional" llamado hombre, — sino que es el principio de la *determinación esencial del ser.* Ser es representatividad del representar (del pensar) que se representa incondicionalmente –la perceptibilidad de la razón. La proposición no es una regla práctica sobre el juicio del ente, sino que dice el fundamento esencial de la *entidad* del ente. De allí que la proposición tampoco sea refutable por el hecho de que mucho de "racional" (en sentido habitual (?)) precisamente no "acaezca" ni sea "realizado", por lo tanto falte, y de que mucho de "real" sea precisamente "irracional" (en el sentido del entendimiento calculador). La *proposición esencial* de ningún modo es "refutable".

Por consiguiente para Hegel "el ser" es *sólo una* determinación *parcial* de lo que la filosofía, y también la filosofía hegeliana, piensa e interroga: del ser, en el sentido de la pregunta por el ser como meditación sobre el ente como tal en su totalidad.

También *Nietzsche* emplea, para decirlo de paso, el término filosófico fundamental "ser" en un sentido *restringido; y* a saber, la restricción está íntimamente *emparentada* con la hegeliana; no porque acaso *historiográficamente* fuera tomada de inmediato del uso lingüístico hegeliano (temo que Nietzsche nunca haya "leído" la "Lógica" de Hegel, ni mucho menos examinado en su totalidad), sino porque ambos empleos restringidos de la palabra "ser" –el de Nietzsche y el de Hegel– tienen *históricamente el mismo* fundamento, que no es otro que el comienzo de la historia de la filosofía y esto es de su esencia vigente como "metafísica".

Por ello, en la confrontación se ha de considerar siempre, si se mienta el concepto de ser en *Hegel o* el concepto *esencial* de ser.

*[3] El término "presente" [Gegenwart] se refiere aquí al tiempo presente, mientras anteriormente traduce a *Vorhandene*, "presente" en el sentido de *estar ante la mano*, disponible.

Wichtigkeit, als Hegel das »Nichts«, was gewöhnlich doch als die Verneinung des Seienden überhaupt und im Ganzen gilt, in einen entscheidenden Zusammenhang bringt mit dem *eingeschränkt* gefaßten »Sein«. — Daß hier ganz Anderes als nur »terminologische« Unterscheidungen in Frage steht, bedarf keiner weiteren Betonung.

Zu (3) Die vorläufige Kennzeichnung des Standpunktes und des Prinzips der Hegelschen Philosophie

a) »Standpunkt« heißt dasjenige, worin stehend der Philosophie, ihrem Denken, das Zudenkende als solches zugänglich wird. Hegels Standpunkt ist der des *absoluten Idealismus.* (»Idealismus« echt und eigentlich erst im neuzeitlichen Sinne: idea als perceptum der perceptio als cogitatio — als »Bewußtsein«.) Der Standpunk allgemein derjenige des *Bewußtseins.* Sein ist Vor-stellen und Vor-gestelltheit des Vor-stellens; unbedingte Subjektivität.

b) »Prinzip« heißt dasjenige, womit die Philosophie anfängt, so zwar, daß der *Anfang* dasjenige ist, was als tragender Grund des Denkens des Zudenkenden bleibt. *Hegels Prinzip* lautet: »Die Substanz ist Subjekt«. Oder: das Sein (jetzt im wesentlichen Sinne genommen) ist »Werden«. Hegel fängt mit dem Anfang an, sofern für ihn *Werden* eben Anfangen ist. »Werden«: das sich vor-stellende Vor-stellen, Sich-zum-Erscheinen-Bringen. In der Logik bringt sich das Werden selbst als Werdendes und d. h. in seinen unbedingten Bedingungen ins Werden. Aber ist dieses eine absolute Bestimmung des »Anfangs« und Anfangens — oder nur die Hegelsche, d. h. metaphysische? Die Auslegung des *Wesens* des Anfangs! Woher? Wornit fängt Hegels eigentliche Philosophie, die »Logik«, an? Mit dem »Werden« — es ist »Grund«; nicht etwa das »Sein«, dieses ist *Ausgang!* — Das Werden »ist«, indem es »wird«.

c) Inwiefern »Standpunkt und Prinzip« zusammengehören

Tiene importancia trascendental en tanto Hegel pone la "nada" –que rige sin embargo habitualmente como la negación del ente en general y en totalidad– en conexión decisiva con "ser", tomado de modo *restringido.* Que aquí se trata de muy otra cosa que sólo de distinciones "terminológicas", no requiere mayor insistencia.

Acerca de (3) La caracterización provisional del punto de vista y del principio de la filosofía hegeliana

a) "Punto de vista" significa aquello, estando en lo cual, lo a pensar como tal se hace accesible a la filosofía, a su pensar. El punto de vista de Hegel es el del *idealismo absoluto.* ("Idealismo" auténtica y propiamente sólo en sentido moderno: idea como perceptum de la perceptio como cogitatio –como "conciencia"). El punto de vista, en general, el de la *conciencia.* Ser es re-presentar y re-presentatividad del re-presentar; subjetividad incondicionada.

b) "Principio" significa aquello con lo que la filosofía comienza, de tal modo que el *comienzo* es aquello que permanece como fundamento principal del pensar de lo por pensar. El *principio en Hegel* reza: "La sustancia es sujeto". O: el ser (ahora tomado en sentido esencial) es "devenir". Hegel comienza con el comienzo, en tanto para él *devenir* es justamente comenzar. "Devenir": el re-presentar que se re-presenta, llevar-se-a-aparecer. En la Lógica el devenir se trae a sí mismo al devenir como lo que deviene y esto es en sus condiciones incondicionadas. ¿Pero es esto una absoluta determinación del "comienzo" y del comenzar –o sólo la hegeliana, es decir [la] metafísica? ¡La interpretación de la *esencia* del comienzo! ¿De dónde? ¿Con qué comienza la verdadera filosofía de Hegel, la "Lógica"? Con el "devenir" –es "fundamento"; no acaso el "ser", ¡éste es *salida!*– El devenir "es", en tanto "deviene".

c) Hasta dónde "punto de vista y principio" se copertenecen

und worin sie zusammengehören, muß sich am besten aus der Besinnung auf bestimmte Standpunkte und Prinzipien ergeben.

Nach dieser kurzen Behandlung der drei Vorfragen versuchen wir die nähere Kennzeichnung dessen, worin unsere Auseinandersetzung Fuß faßt — der *Negativität.*

2. *Durchblick* [1, 2, 3]

1. Die Bestimmung des »Standpunkts« und des »Prinzips« der Hegelschen Philosophie; Begriff von »Standpunkt« und »Prinzip«. *Standpunkt:* der absolute Idealismus, Begriff des Ab-soluten, Unbedingtheit des ego cogito certum. *Prinzip: Die Substantialität ist die Subjektivität.* »Sein« als »Werden« des absoluter Wissens.

2. Die Kennzeichnung der Hegelschen »Negativität« als *Unterschied* des Bewußtseins. Die erste Frage: Ob dieser Unterschied aus dein *Bewußtsein* als Wesen geschöpft, oder ob die Kennzeichnung als Unterschied zur Bestimmung des Bewußtseins (Subjekt-Objekt-Beziehung) verwendet wird, oder ob beides Eines und weshalb?

3. Die Verdeutlichung der Negativität in der Gestalt des Andersseins: Etwas und das Andere. Das Andere als das Andere des Anderen.

4. Warum die Negativität nicht vom Hegelschen Nichts her

[1] Vgl. Zusätze und Anhang zu »Was ist Metaphysik«. [Wird veröffentlicht in einem Band der IV. Abt. GA: »Hinweise zu veröffentlichten Schriften«.]

[2] Vgl. Bieiträge [Martin Heidegger, Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) 1936/38. Gesamtausgabe Band 65, hrsg. von F.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M. 19891.

[3] Vgl. Das Seyn [GA, III. Abt.], vgl. Philosophie als Auseinander-setzung [GA, III. Abt I, vgl. Hegelvorlesung [GA Bd. 32] und Übungen über »Phänomenologie des Geistes«, »Logik« und Rechtsphilosophie [GA, IV. Abt.]. — Vgl. die erneute Auslegung von Schellings Freiheitsabhandlung, 1941. [Handschriftlicher Zusatz aus der Durchsicht 1941. — Vgl. GA Bd. 49, S. 105 ff.]

y en qué, tiene que resultar del mejor modo a partir de la meditación sobre determinados puntos de vista y principios.

Después de este breve tratamiento de las tres cuestiones previas, intentamos una más próxima caracterización de aquello en lo cual nuestra confrontación pone pie: la *negatividad.*

2. *Perspectiva* [1-2-3]

1. La determinación del "punto de vista" y del "principio" de la filosofía hegeliana; concepto de "punto de vista" *y* "principio". *Punto de vista:* el idealismo absoluto, concepto del ab-soluto, incondicionalidad del ego-cogito certum. *Principio: la sustancialidad es la subjetividad.* "Ser" como "devenir" del saber absoluto.

2. La caracterización de la "negatividad" hegeliana como *diferencia* de la conciencia. La primera pregunta: si esta diferencia es extraída de la *conciencia* como esencia, o si la caracterización como diferencia es empleada para la determinación de la conciencia (relación Sujeto-objeto), o de ambos uno y por qué.

3. La aclaración de la negatividad en la forma del ser otro: algo y lo otro. Lo otro como lo otro del otro.

4. Por qué la negatividad no puede ser determinada a

[1] Comp. Suplementos y apéndice de *Was ist Metaphysik* [Es publicada en un tomo de la sección IV de OC: *Hinweise zu veröffentlichten Schriften (Referencias a escritos publicados)*]. *M. Heidegger, *¿Qué es metafísica?,* trad. castell. de X. Zubiri, Alpe, Buenos Aires, 1955. También, M. Heidegger, *¿Qué es Metafísica?,* trad. al castell. de R. Lida, Sur, Buenos Aires, 1932. Introducción a la 5ta. ed. alem. "El retorno al fundamento de la metafísica", trad. de R. Gutiérrez Girardot, en Ideas y valores, nos. 3 y 4, Bogotá, 1952. "Introducción" y "Epílogo", trad. castell. en la revista Espacio, Univ. Autónoma de Puebla, nro. 10, 1987.

[2] Comp. *Beiträge* [M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) (Aportes a la filosofía (Acerca del evento)),* 1936/38. Obras Completas, tomo 65, edit. por F.-W. Von Herrmann. Frankfurt a. M., 1989]. *Traducción castell.: Almagesto-Biblos-Biblioteca Internacional Martin Heidegger, Bs.As., 2003.

[3] Comp. El ser (Seyn), [OC., sec. III]. Comp. Filosofía como confrontación, [OC, sec. III]. Comp. Curso sobre Hegel, [OC, t. 32], y Ejercitaciones sobre *Fenomenología del Espíritu, Lógica y Filosofía del Derecho, [OC,* sec. IV]. Comp. la renovada interpretación del *Tratado acerca de la libertad* de Schelling, 1941 [Suplemento manuscrito de la revisión 1941). Comp. OC, t. 49, p. 105 y sigs.] *M. Heidegger, *Schelling y la libertad humana,* trad. al castell. de A. Rosales, Monte Avila, Caracas, 1985.

bestimmt werden kann, da es doch die »Verkörperung« der *Nichtheit* zu sein scheint; das *Nichts* dasselbe mit dem Sein — beide nicht als Unterschiedene; hier noch kein Unterschied, keine Negativität.

5. Hegels Begriff des »Seins« entsprungen dem *Ab-bau* der absoluten Wirklichkeit — das äußerst Unterschiedene zu dieser. Die äußerste Entäußerung! Aber die absolute Wirklichkeit als Wille.

6. Die absolute Wirklichkeit (das Sein im weiteren Sinne) aus der *Ab-sage* gegen die systematische (System-gemäße) Begründung des Unterschiedes von Sein und Seiendem. Diese Absage (bereits Vollendung der Verwahrlosung) aus der Vergessenheit der Unterscheidung. Die Vergessenheit aus der gewohntesten Gewöhnung in den Unterschied. Der Ab-bau aus dieser Absage hier notwendig; diese liegt im Wesen der absoluten und der Metaphysik überhaupt, sie ist und wird mit dem Vollzug dieser stets vollzogen.

7. Diese Ab-sage eine wesensmäßige Voraussetzung der möglichen Ab-solutheit des unbedingten Denkens.

8. Wie von hier aus die völlige *Auflösung* der Negativität in die Positivität des Absoluten zu ersehen ist. Die »Negativität« ist die »Energie« des unbedingten Denkens, weil sie von Anfang an alles Negative, *Nichthafte* schon darangegeben hat. Die Frage nach dem Ursprung der »Negativität« ist ohne Sinn und Grund. Die Negativität ist das Fraglose: Negativität als Wesen der Subjektivität. Die Negativität als die Verneinung der Verneinung gründet im Ja zum unbedingten *Selbstbewußtsein* — der absoluten Gewißheit als der »Wahrheit« (d. h. Seiendheit des Seienden).

9. Die Fraglosigkeit der Negativität als Folge der Fraglosigkeit des Wesens des *Denkens.*

10. Das Denken als Vollzug der vorstellenden (als sich vorstellen) Bestimmung des Seienden und als Vorgabe des Gesichtskreises der Auslegung des Seins (Vernommenheit — Anwesenheit — Gedachtheit).

partir de la nada hegeliana, puesto que por cierto parece ser la "encarnación" de la *noedad* [Nichtheit]; la *nada* lo mismo que el ser – ambos no como diferentes; aquí ninguna diferencia aún, ninguna negatividad.

5. El concepto hegeliano de "ser" surgido de la *re-ducción [Abbau]* de la realidad absoluta –lo extremadamente diferente de ésta. ¡La extrema enajenación! Pero la absoluta realidad como voluntad.

6. La realidad absoluta (el ser en sentido más amplio) como *negativa*[*1] ante la fundamentación sistemática (según el sistema) de la diferencia de ser y ente. Esta negativa (ya acabamiento del abandono), desde el olvido de la diferenciación. El olvido, desde el más habitual acostumbramiento a la diferencia. La re-ducción, desde esta negativa, aquí necesaria; ésta se encuentra en la esencia del absoluto *y* de la metafísica en general, está *y* es siempre realizada con la realización de ésta.

7. Esta ne-gativa, un presupuesto esencial de la posible ab-solutez del pensar incondicionado.

8. Cómo desde aquí se puede inferir la plena *resolución (Auflösung)* de la negatividad en la positividad del absoluto. La "negatividad" es la "energía" del pensar incondicionado, porque desde un comienzo ha aportado ya todo lo negativo, *noedor* [Nichthafte][*2]. La pregunta por el origen de la "negatividad" no tiene sentido ni fundamento. La negatividad es lo incuestionable: negatividad como esencia de la subjetividad. La negatividad como negación de la negación funda en el sí a la *autoconciencia* incondicionada –a la absoluta certeza como "verdad" (es decir, entidad del ente).

9. La incuestionabilidad de la negatividad como consecuencia de la incuestionabilidad del *pensar.*

10. El pensar como realización de la determinación representativa (como representarse) del ente y como ventaja del horizonte de interpretación del ser (perceptibilidad – presencia – pensabilidad).

[*1] El autor escribe 'Ab-sage', que traducimos por 'ne-gativa', separando del verbo 'sagen' (decir) el prefijo 'ab' que en este caso tiene un sentido de negación (rehusar), mientras en el anterior 'Ab-bau', que traducimos por 'reducción' tiene más bien el sentido de disminución, separación.
[*2] 'Nichthafte', que traducimos por el neologismo 'noedor', como antes 'Nichtheit' por 'noedad', parece ser el equivalente alemán del término latino 'Negative' que le precede inmediatamente.

11. Die Selbstverständlichkeit des Denkens als der Wesensauszeichnung des Menschen im Sinne des *denkenden Tieres*. Die Seiendheit des Seienden seit Descartes in sich das Vor-stellen. Bewußtsein als Selbstbewußtsein.

12. Die Fraglosigkeit der Negativität und die Frage nach dem Verhältnis *des Menschen zum Sein* (nicht nur zum Seienden). Die eigentliche Frage des *»Anthropomorphismus«*.

13. Das Sein erfragt nicht aus dem Seienden und auf dieses zu als Seiendheit, sondern in sich zurück in seine Wahrheit. *Die Lichtung des Seins* — angezeigt duch eine Besinnung auf das noch unbegriffene einheitliche Wesen des Denkens im Sinne von: Ich stelle etwas vor als etwas im Lichte des Seins. Die Lichtung als Ab-grund — das Nichts, das nicht nichtig, sondern das eigentliche Schwergewicht, das Seyn selbst.

14. Das Sein unterschieden zum Seienden. Die Fragwürdigkeit der Kennzeichnung des » Verhältnisses« von Sein und Seiendem als Ünterschied. Der Ansatz zur Uberwindung der Fragwürdigkeit: Das Sein im Entwurf; das Ent-werfen aber als *Da-sein*.

15. Die Negativität wird nur für das metaphysische Denken in der Positivität verschluckt; das Nichts ist das abgründige *Gegen* zum Seyn, aber *als dieses dessen Wesen*. Das Seyn selbst in seiner Einzigkeit; die »Endlichkeit« des Seyns; das Vordergründliche und Mißdeutbare dieser Kennzeichnung.

16. Das Nichts *denken* heißt: die Wahrheit des Seyns erfragen und die Not des Seienden im Ganzen erfahren. Das Nichts denken ist nicht Nihilismus. Das Wesen des Nihilismus besteht darin, das Nichts zu vergessen in der Verlorenheit an die Machenschaft[4] des Seienden.

17. Die Herrschaft der Machenschaft des Seienden zeigt sich am sichersten darin, daß die Metaphysik als der Grund dieser Machenschaft in ihrer Vollendung das »Sein« zur leeren Nichtigkeit herabsetzt. *Hegel:* das »Nichts« als die bloße Unbe-

[4] (Ge-stell!) [spätere Randnotiz in der Abschrift F. H.]

11. La evidencia del pensar como distinción esencial del hombre en el sentido de *animal pensante.* La entidad del ente, desde Descartes, [es] en sí el re-presentar. Conciencia como autoconciencia.

12. La incuestionabilidad de la negatividad y la pregunta por la relación *del hombre con el ser* (no sólo con el ente). La verdadera pregunta del "*antropomorfismo*".

13. El ser interrogado no a partir del ente y hacia éste como entidad, sino de retorno a sí, a su verdad. *El claro del ser* – indicado a través de una meditación acerca de la aún inconcebida esencia unitaria del pensar en el sentido de: yo represento algo como algo a la luz del ser. El claro como a-bismo – la nada, no nula sino la verdadera fuerza de gravedad, el ser [Seyn] mismo.

14. El ser diferente del ente. La cuestionabilidad de la caracterización de la "relación" de ser y ente como diferencia. El planteo de superación de la cuestionabilidad: el ser en el proyecto; pero el proyectar como *ser-ahí.*

15. La negatividad es sólo para el pensar metafísico absorbida en la positividad; la nada es el abismal *contra* el ser [Seyn], pero, *en tanto esto, su esencia.* El ser [Seyn] mismo en su singularidad; la "finitud" del ser [Seyn]; lo de primer plano y malinterpretable de esta caracterización.

16. *Pensar* la nada significa: interrogar a la verdad del ser [Seyn] y experimentar la indigencia del ente en totalidad. Pensar la nada no es nihilismo. La esencia del nihilismo consiste en olvidar la nada en el extravío junto a la maquinación[4] [*3] del ente.

17. El dominio de la maquinación del ente se muestra del modo más seguro en que la metafísica, como fundamento de esta maquinación, rebaja en su acabamiento el "ser" a vacía nulidad. *Hegel:* la

[4] ¡Armazón! [Ge-stell] [posterior nota al margen en la copia F.H.].

[*3] 'Gestell' ha sido traducido también de otras maneras –composición, imposición, etc., orientándose al sentido en que el autor emplea el término para nombrar a la esencia de la técnica como algo no técnico sino como "lo reuniente de ese colocar [stellen] que coloca al hombre –es decir, provoca– a desocultar lo real en el modo del encargar [bestellen] como existencia [Bestand]" (M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze I,* p. 20, Neske, Pfullingen 1967; 'La pregunta por la técnica', en *Conferencias y artículos,* trad. de E. Barjau, Serbal, Barcelona, 1994, 2a. ed.); hemos preferido mantener, como el mismo autor, lo usual de la forma lingüística, traduciéndola por 'armazón', o "maquinación", aunque se emplee con el sentido mencionado.

stimmtheit und Unvermitteltheit — die Gedankenlosigkeit als solche. *Nietzsche:* das »Sein«, der letzte Rauch einer verdunstenden Realität.

3. *Das Werden*

1. Als *Un-beständigkeit* — Verleugnung der Beständigkeit. So aber mehrdeutig: a) Bestandlosigkeit — bloßes Fließen und Verfließen. b) Das fortgesetzte Übergehen. c) Die Unruhe als *Ständigkeit* (!) der Ursprünge.

2. Das *Zu-sich-selbst-Kommen* — das absolute Wissen als Werden (Freiheit!). Dieses muß, weil es (das Negative des Unmittelbaren) Wissen und die Wirklichkeit Gedachtheit ist, ge-dacht *werden,* und im Sich-denken allein vermag es zu »sein«. Um aber Sich-selbst *un*-bedingt zu denken, muß es sich selbst seiner selbst zum Äußersten (zum bloßen Sein) entäußern. Diese Selbstentäußerung nur, um sich eigentlich und einzig zu gewinnen und *im* Gewinnen zu *haben* und im Haben zu »sein«, d. h. seinem Wesen gemäß zu »wirken«. Das erste, »Was« wird, ist das *Werden* selbst. Werden ist das unbestimmt Unmittelbare des Zu-sich-selbst-Kommens.

3. Das »Sein« als Unwandelbarkeit; antik; christlich: Augustinus, De sermone Domini in monte II, 7, 27[1]; De trinitate V, 2,3, I, 6f.[2]; De moribus Eccles. Cath. II, 1,1[3].

[1] Patrologiae Cursus completus. Series Latina, accurante J.-P. Migne. Tomus XXXIV. Sancti Aurelii Augustini Opera omnia, Paris 1861. Tomus III, 1. De sermone Domini in monte, liber II, cap. VII. n. 27.
[2] a.a.O., Tomus VIII (Patrologia XLII). De trinitate, liber I, cap. VIf.; liber V, cap. II, n.3.
[3] a.a.O., Tomus I (Patrologia XXXII). De moribus Ecclesiae Catholicae et de moribus Manichaeorum, liber II, cap. I, n. 1.

"nada" como mera indeterminación e inmediación – la ausencia de pensamiento como tal. *Nietzsche:* el "ser", el último vaho de una realidad evaporada.

3. *El devenir*

1. Como *in-estabilidad:* negación de estabilidad. Pero así ambiguo: a) ausencia de estabilidad – mero fluir y transcurrir. b) El continuo transitar. c) La inquietud como *permanencia* (!) de los orígenes.

2. El *venir-a sí-mismo:* el saber absoluto como devenir (¡libertad!). Este tiene –porque él (lo negativo de lo inmediato) es saber y la realidad pensabilidad– que *ser* pensado, *y* sólo en el pensar-se es capaz de "ser". Pero para pensarse *in*-condicionalmente a sí-mismo, tiene que enajenarse a sí mismo al extremo (a mero ser). Esta autoenajenación [se da] sólo para ganarse verdadera y únicamente y en el ganar *tenerse* y en el tener "ser", es decir, según su esencia "obrar". Lo primero "que" deviene es el *devenir* mismo. Devenir es lo indeterminadamente inmediato del venir-a-sí-mismo.

3. El "ser" como inmutabilidad; antiguo; cristiano: Agustín, *De sermone Domini in monte* II, *7*, 27[1]; *De trinitate* V, 2, 3, I, 6s[2]; *De moribus Eccles. Cath.*II, 1,1[3].

[1] *Patrologiae Cursus completus.* Series Latina, accurante J.-P. Migne. Tomus XXXIV. Sancti Aurelii Augustini Opera omnia, Paris 1861. Tomus III, 1. *De sermone Domini in monte,* liber II, cap. VII, n. 27. *Trad. castell., Obras de San Agustín, t. XII, *El sermón de la montaña,* ed. bilingüe de F. García, L. Cilleruelo y R. Flores, B.A.C., 121, Madrid, 1954.

[2] Op. cit., Tomus VIII (Patrologia XLII) *De trinitate,* liber I, cap. VI y sigs.; liber V, cap. II, n. 3. *Trad. castell., Obras de San Agustín, t. V, *Tratado de la Santísima Trinidad,* ed. bilingüe de L. Arias, B.A.C., 39, Madrid, 1948.

[3] Op. cit., Tomus I (Patrologia XXXII). *De moribus Ecclesiae Catholicae et de moribus Manichaeorum,* liber II, cap. I, n. 1. *Trad. castell., Obras de San Agustín, t. IV, *De las costumbres de la Iglesia Católica,* ed. de V. Capánaga, T. Prieto, A. Centeno, S. Santamarta y H. Rodríguez, B.A.C., 30, Madrid, 1948.

4. *Negativität und das »Nichts«*[1]

1. Das *»ganz* abstrakte«, *begriffslose* (»gedanken«-lose, das formale) *Nichtsein* (Anfang der Logik). *Ganz* abstrakt, d. h. sogar noch abgezogen aus der *ersten Abstraktion,* dem unmittelbaren, unbestimmten Vorstellen, dessen Vorgestelltes in seiner Vorgestelltheit noch gesetzt und d. h. im *Un- negiert,* ist das reine Nichts«.

2. Die abstrakte Negativität: a) erste Negation (bedingte), b) »die zweite« Negation — wechselweise hängenbleiben in Subjekt-Objekt-Beziehung. Die »erste« unterscheidet schon Subjekt und Objekt gegeneinander *und* ist in *jeder* Hinsicht bedingt.

3. Die konkrete Negativität — die *unbedingte.* Die Negation der »Negation« als (a und b).

»Das Nichts« — als Nicht des Seienden. »Das Nichts« — als Nicht des Seins.

Die *Negativität* muß, so scheint es, am »Nichts« in ihrer *reinsten* und *entschiedensten* Form anzutreffen sein; das ist auch so, nur bleibt die Frage, wie dabei das »Nichts« zu begreifen sei.

Hegels »Nichts«: das erste Wahre, d. h. »Seiende« im weiteren Sinn ist das Werden; es ist der Unterschied von Sein und Nichts als Unterschied, der keiner ist. Das Nichts ist vom Sein nicht verschieden, kein Anderes zu ihm, sondern *dasselbe.* Weshalb, inwiefern? Aufgrund der Auslegung des Seins. Weil das Nichts kein *Unterschiedenes,* Negation aber »Unterschied«, deshalb gerade am »Nichts« die Negativität nicht aufzuhellen. Aber etwa am *Sein?* Dieses aber *dasselbe,* deshalb umgekehrt: d. h. *aus der Negativität* das Sein, mit dem das Nichts dasselbe ist. *Und dabei* kommt vielleicht das »Wesen« der *Negativität* zum Vorschein.

[1] Vgl. Hegels Begriff des Seins. [Siehe unten Nr. 8. ferner Nr. 15, 16 u. 18.]

4. La negatividad y la "nada" [1]

1. El *no ser* (comienzo de la Lógica) *"enteramente* abstracto", *aconceptual* (no-"pensado", formal). *Enteramente* abstracto, es decir, sustraído aún de la *primera abstracción,* del representar inmediato, indeterminado, cuyo representado puesto aún en su representatividad –esto es, en lo *in-negado*– es la pura "nada".

2. La negatividad abstracta: a) primera negación (condicionada), b) "la segunda" negación –quedar alternativamente suspendida en la relación sujeto-objeto. La "primera" distingue ya sujeto y objeto entre sí *y* está condicionada en *todo* respecto.

3. La negatividad concreta – la *incondicionada.* La negación de la "negación" como (a y b).

"La nada" – como nada del ente. "La nada" – como no del ser.

La *negatividad,* según parece, tiene que ser encontrable junto a la "nada" en su forma *más pura y decidida;* es también así, sólo queda la pregunta acerca de cómo es concebible allí la "nada".

"Nada" en Hegel: lo primero verdadero, es decir, "ente" en sentido más amplio es el devenir; es la diferencia de ser y nada como diferencia, que es ninguna. La nada no es diferente del ser, ningún otro con respecto a él, sino *lo mismo.* ¿Por qué, hasta qué punto? Por razón de la interpretación del ser. Porque la nada no [es] algo *diferente,* pero negación es "diferencia", por eso justamente la negatividad no es aclarable junto a la "nada". ¿Pero acaso junto al *ser?* Mas éste [es] *lo mismo,* por ello viceversa: es decir, *desde la negatividad* el ser, con respecto al cual la nada es lo mismo. *Y en ello* tal vez aparezca la "esencia" de la *negatividad.*

[1] Comp. Concepto de ser en Hegel. (Ver infra N° 8, luego N° 15, 16 y 18).

5. *Negativität und Anderssein*

Etwas und Anderes: so wird das Etwas zum Einen des Anderen und das Andere zum Anderen des Einen. Der *Unterschied* ist nach jeder Seite *einseitig* bedingt.

Erst wenn das Eine das Andere wird zum Anderen des Anderen — wenn das Eine zum Anderen wird —, werden *die Unterschiede* nicht einseitig entgegengesetzt und zugleich herab-, sondern wechselweise hinaufgesetzt in die wechselweise Zusammengehörigkeit als ihren *»Grund«;* sie verlieren die Möglichkeit der *Bedingnis* und *werden selbst die Bedingten.*

Die unbedingte Negativität ist jene, die weder durch das Eine noch durch das Andere des Einen, noch durch das Andere des Anderen bedingt ist, sondern von beiden losgelöst sie erst in ihre Wechselbeziehung *bindet.*

Die drei bzw. vier Negationen: Bewußtsein — Selbst — absolutes Wissen.

Die absolute Negativität: 1. *Aufsteigerung* der ersten und abstrakten *oder* Grund dieser? 2. *Wenn Grund* — dann *woher?*

Warum die absolute Negativität vom *Einen und Anderen* (Anderssein) her, nicht einfach vom *»Nichts«, wo* doch offenbar das Nichthafte und *Negative* gleichsam *in persona* erscheint?

6. *Negativität und Andersheit*

Die erste Negation — die abstrakte. Die absolute Negation — die Negation der Negation.

Die Andersheit — hier als Wesen des Anderen an ihm selbst. Dieses ist nicht das Anderssein des Anderen im Unterschied *zum Einen.* Dieser Unterschied setzt beide von einander weg. Das Andere an ihm selbst ist das *Andere zum Anderen,* so zwar, daß dieses zu ihm als seinem Grund gehört und gleichwohl unterschieden ist. Das Andere des Anderen verhält *sich zu sich selbst* im Unterschied.

5. *Negatividad y ser otro*

Algo y otro: de este modo el algo deviene lo uno de lo otro y lo otro en lo otro de lo uno. La *diferencia* está en cada aspecto *parcialmente* condicionada.

Recién cuando lo uno deviene lo otro convirtiéndose en lo otro de lo otro –cuando lo uno deviene lo otro– *las diferencias* no son opuestas unilateralmente y al mismo tiempo rebajadas, sino recíprocamente elevadas a la recíproca correspondencia como su *"fundamento"*; pierden la posibilidad de *condicionamiento* y *devienen ellas mismas condicionadas.*

La negatividad incondicionada es aquélla que no es condicionada por lo uno, por lo otro de lo uno, ni por lo otro de lo otro, sino que desprendida de ambos los *liga* tan sólo en su correlación.

Las tres, o bien cuatro negaciones: conciencia – sí mismo – saber absoluto.

La negatividad absoluta: 1. *Ascenso* de la primera y abstracta ¿o fundamento de ésta? 2. *Si fundamento* – entonces *¿de dónde?*

¿Por qué la negatividad absoluta desde lo *uno y otro* (ser otro), no simplemente desde la *"nada", donde* sin embargo manifiestamente lo noedor (das Nichthafte) y *negativo* aparece en cierto modo *in persona?*

6. *Negatividad y otredad*

La primera negación – la abstracta. La negación absoluta – la negación de la negación.

La otredad – aquí como esencia de lo otro en sí mismo. Este no es el ser otro del otro a diferencia *del uno.* Esta diferencia los aparta recíprocamente. El otro en sí mismo es el *otro del otro,* de tal modo que le pertenece como su fundamento y no obstante es diferente. Lo otro de lo otro *se* relaciona *consigo mismo* en la diferencia.

Absolute Andersheit — das unbedingte Sich-auf-sich-selbst-Beziehen.

7. Negativität — Bewußtseinsunterschied — Subjekt-Objekt-Beziehung und Wesen der Wahrheit

Wesen der Wahrheit aber? *Woher und wie?*

Das Wesen *des Menschen: Warum* und inwiefern als *Grundfrage zu* stellen? *Woher* das Wesen des Menschen zu bestimmen? *Wie* ist es zu bestimmen? *Wodurch* diese Bestimmung selbst bestimmt *(gestimmt!)?* Weshalb »Stimmung«?

Bewußt-sein (als ego cogito der Subjekt-Objekt-Beziehung) und *Denken* im Sinne der ratio und des νοῦς des animal rationale.

Hegels »Negativität« gerade *nicht* aus dem Nichts und dessen Selbigkeit mit dem *»Sein« zu* begreifen; weil hier kein »*Unter*schied«.

Das »Nichts« selbst — das *Gedankenlose* schlechthin und dieses nur innerhalb des unbedingten Denkens (somit aus dem *Sein* im wesentlichen Sinne).

Sein und Nichts kein Unterschied — aber gleichwohl: Sein ein *»Unterschiedenes«*, das »Negative« *eigener Negationen.* Welcher?

8. Hegels Begriff des Seins

Als das *Un*-bestimmte, *Un*-vermittelbare, genauer: *die Un-bestimmtheit und Un-vermitteltheit* schlechthin. Jenes ist das »Sei-ende« und *nur* das Seiende als solches; dieses nennt das *Nichts* — als die Seiendheit des nur Seienden.

Was *nicht* ein Seiendes ist, ist »Nichts«. (Aber *»ist«* jedes Nichts *nur* das Nicht-Seiende?) Ein Seiendes aber ist für Hegel ein irgendwie Bestimmtes und Vermitteltes.

Nicht ein Seiendes und *niemals* ein Seiendes »ist« auch das

Otredad absoluta – el incondicionado referir-se-a-sí mismo.

7. Negatividad – diferencia de la conciencia – relación-sujeto-objeto y esencia de la verdad

Pero ¿esencia de la verdad? *¿De dónde y cómo?*

La esencia *del hombre*: ¿Por qué y hasta qué punto plantearlo como cuestión fundamental? *¿De dónde* determinar la esencia del hombre? *¿Cómo* determinarla? *¿A través de qué* esta determinación misma, determinada *(¡dispuesta!)?* ¿Por qué "disposición"?

Con-ciencia *[1] (como ego cogito de la relación-sujeto-objeto) *y pensar* en el sentido de la ratio y del νοῦς del animal rationale.

Justamente *no* concebir la "negatividad" de Hegel a partir de la nada y su mismidad con el *"ser"*; porque aquí [no hay] ninguna "*di*ferencia".

La "nada" misma – lo sencillamente *carente de pensamiento* y ello sólo al interior del pensar incondicionado (por consiguiente a partir del *ser* en sentido esencial).

Ser y nada ninguna diferencia – pero no obstante: ser, algo *"diferente"*, lo "negativo" de *negaciones propias.* ¿De cuáles?

8. Concepto de ser en Hegel

Como lo *in*-determinado, *in*-mediado, o con más precisión: sencillamente, la *in-determinación e in-mediatez.* Aquello es el "ente" y *sólo* el ente como tal; esto nombra a la *nada* – como la entidad de lo sólo ente.

Lo que *no* es un ente, es "nada". (Pero ¿*"es"* toda nada sólo lo no-ente?) Sin embargo, un ente es para Hegel algo de alguna manera determinado y mediado.

No un ente y *nunca* un ente "es" también el ser; es por ello

*[1] En el original *Bewusst-sein;* la separación por un guión de los componentes de la palabra, destaca el sentido que indica dicha composición: ser conciente, de algún modo reproducible en castellano en la palabra con-ciencia.

Sein; es ist daher das Un-bestimmte und Un-vermittelte. Sein als Seiendheit gedacht ist: Unbestimmtheit und Unmittelbarkeit.

Das Nichts (als das Nicht von Seiendem) ist hier nicht gegen das Sein unterschieden; dieses ist selbst das Nichts, so daß kein Unterschied vorliegt — nämlich kein Unterschied schon innerhalb der zu denkenden Gedachtheit als der Seiendheit des Seins. Und dennoch liegt ein Unter-schied vor, der kein beliebiger ist und auch nicht »hier«, an diesem Beginn, auftaucht, sondern sich hier nur im Äußersten »zeigt«, d. h. sich im Hegelschen Sinne verhüllt und *als* ein solcher nie heraustreten kann, weil das Denken seiner nicht bedarf, nämlich innerhalb seines Werdens, mit dem es anfängt. Gleichwohl bedarf das Denken *als* Denken der Gedachtheit durchaus dieses Unterschiedes, nämlich des Unterschiedes des Seienden und des Seins. Diesen »Unterschied« läßt das unbedingte Denken hinter sich, oder es läßt sich nie zu ihm herab, und doch ist es von ihm abhängig, wenngleich nur in der verfänglichen Weise der Absage — eine Weise, die doch gerade dem unbedingten Denken nicht entgehen dürfte. Aber sie muß ihm entfallen, weil es sonst im Ganzen seiner Unbedingtheit noch einmal im höchsten und vollständigen Sinne ein bedingtes werden müßte, bedingt durch *das* »Ding«, das da heißt: *das Seiende im Ganzen.*

Diese Absage an den alles gründenden Unterschied drückt sich darin aus, daß Hegel sagt, die Unterscheidung von Sein und Nichts sei keine. Dieser gründende Unterschied ist jedoch das, was in »Sein und Zeit« (vgl. Vorlesung SS 27, Schluß) die »ontologische Differenz« genannt wird.[1] Welche »Negativität«

[1] Anm. d. Hg.: Der Terminus »ontologische Differenz« kommt in den beiden ersten Abschnitten von »Sein und Zeit» — und nur diese wurden seinerzeit unter dem Titel »Sein und Zeit» veröffentlicht — *nicht vor.* Der Terminus wird vielmehr erstmals genannt in der Marburger Vorlesung vom Sommersemester 1927 »Die Grundprobleme der Phänomenologie» (GA Bd. 24, S.322ff.), die Heidegger dort (S. 1) in einer Anmerkung als »Neue Ausarbeitung des 3. Abschnitts des I. Teiles von ›Sein und Zeit‹» bezeichnet.

lo in-determinado e in-mediado. Ser pensado como entidad es: in-determinación e inmediatez.

La nada (como el no del ente) no está diferenciada aquí con respecto al ser; éste es él mismo la nada, de modo que no existe diferencia alguna –a saber, ninguna diferencia ya al interior de la pensabilidad por pensar como entidad del ser. Y sin embargo existe una di-ferencia, que no es cualquiera y tampoco asoma "aquí", en este inicio, sino que aquí sólo se "muestra" al extremo, es decir, en sentido hegeliano se oculta y como tal nunca puede salir, porque el pensar no requiere la suya, a saber al interior de su devenir, con el cual comienza. No obstante el pensar *como* pensar requiere la completa pensabilidad de esta diferencia, a saber de la diferencia de ente y ser. El pensar incondicionado deja detrás suyo esta "diferencia", o no la condesciende nunca, y sin embargo depende de ella, aunque sólo en el capcioso modo de la negativa –un modo por cierto que no podría escapar justamente al pensar incondicionado. Pero tiene que faltarle, porque si no tendría que, en el todo de su incondicionalidad, volverse una vez más con-dicionado[*2], en el sentido más elevado y pleno, condicionado por *la* "cosa", que aquí significa: *el ente en su totalidad.*

Esta negativa de la diferencia que todo lo funda, se expresa en que Hegel dice que la diferenciación entre ser y nada es ninguna. Esta diferencia fundante es sin embargo la que en *Ser y tiempo* (comp. Curso del semestre de verano 27, Conclusión) es

[*2] El autor acentúa a través del guión la composición en el adjetivo 'bedingtes', condicionado, que no se reproduce en castellano, de la palabra raíz 'Ding', cosa, en el sentido común de ente que aclarará a continuación, y el prefijo 'be', para referirse al sentido que recoge desde la misma composición, en su usual procedimiento de escuchar al lenguaje.

ist hier im Spiel? (Wie der Zusammenhang mit dem »als«: *etwas als seiend?)*

Auch hier ist trotz der Unbedingtheit des Denkens und der Gedachtheit das Sein (im weiteren Sinne) *auf das Seiende zu*, als Seiendheit, angesetzt. Auch die »Logik« ist noch, ja *will* sein: *Metaphysik*.

Nur hat sicht jetzt dasselbe Verhältnis, das seit dem Anfang der Geschichte des Denkens als Metaphysik (bei Platon) besteht und den Anfang eigentlich ausmacht (der Unterschied des Seienden im Ganzen und des Seins) gleichsam umgekehrt; »gleichsam« aber nur, weil erst vom neuzeitlichen Denken her eine Umkehrung vorgefunden werden kann, sofern das Seiende im Ganzen als »Objekt« überhaupt genommen wird und das »Subjektive« (die Gedachtheit als Sein) »gleichsam« in sich verschluckt; während am Ende der Geschichte der Metaphysik die Subjektivität als unbedingte Subjekt-Objekt-Beziehung alles in ihre Gedachtheit denkend einbehält.

Geschichtlich begriffen aber ist im Anfang das Sein selbst *das Seiendste* nach der Art des Seienden im Ganzen — φύσις; und am Ende soll das Seiende im Ganzen in das reine Sein als die Gedachtheit des unbedingten Denkens aufgelöst und jeder Nachblick zu einem »Seienden« als Abfall gedacht werden.

9. Hegels absolute Negativität geradezu auf ihren »Ursprung« befragt

Ist diese Frage entscheidbar; ist sie überhaupt eine Frage? Ist nicht Hegels *Negativität* fraglos eine solche des Denkens und der Gedachtheit? »Denken« und das »Nicht«?

Bewußtsein — Unterschied — Subjekt-Objekt-Beziehung — Denken; »ich denke etwas« und dies transzendental, d. h. »als«.

Denken als Denken des Seins (Seiendheit des Seienden).

Das Denken ist zumal (neuzeitlich) Bewußtsein *und* Unter-

llamada "diferencia ontológica".[1] ¿Qué "negatividad" está aquí en juego? (¿Cómo [se da] la conexión con el 'como': *algo como siendo?)*

También aquí, a pesar de la incondicionalidad del pensar y de la pensabilidad, el ser (en sentido más amplio) es planteado *en dirección al ente,* como entidad. También la "Lógica" es aún *–y quiere* ser– *metafísica.*

Sólo que aquí la misma relación, que subsiste desde el comienzo de la historia del pensar como metafísica (en Platón) y propiamente determina el comienzo (la diferencia del ente en su totalidad y ser), ahora en cierto modo se ha invertido; pero sólo "en cierto modo" porque recién a partir del pensamiento moderno puede encontrarse una inversión, en tanto el ente en totalidad es tomado en general como "objeto" y "en cierto modo" absorbe en sí a lo "subjetivo" (la pensabilidad como ser); mientras al final de la historia de la metafísica la subjetividad como incondicionada relación sujeto-objeto retiene todo en su pensabilidad.

Pero concebido históricamente, al comienzo el ser mismo es *el máximo ente* según el modo del ente en totalidad –φύσις–; y al final el ente en su totalidad ha de resolverse en el puro ser como pensabilidad del pensar incondicionado y todo seguimiento de un "ente" ser pensado como residuo.

9. La negatividad absoluta en Hegel interrogada directamente por su "origen"

¿Es esta pregunta decisiva; es en general una pregunta? ¿No es la *negatividad* de Hegel indudablemente una tal del pensar y la pensabilidad? ¿[El] "pensamiento" y la "nada"?

Conciencia –Diferencia –Relación sujeto-objeto –Pensamiento; "yo pienso algo" y ello trascendentalmente, es decir, "como".

Pensar como pensar del ser (entidad del ente).

El pensar es sobre todo (modernamente) conciencia

[1] Nota del editor [alemán]: El término "diferencia ontológica" *no* aparece en las dos primeras secciones de *Sein und Zeit* –y sólo éstas fueron publicadas en su época bajo el título de *Ser y tiempo*–. El término es más bien empleado por primera vez en el Curso de Marburgo del semestre de verano 1927 *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (OC t.24, p. 322 y sigs.), que Heidegger designa allí (p.1) en una nota como "Nueva elaboración de la 3a. sección de la

schied. Aber in welchem Sinne? Was besagt das Zusammenfallen von *Bewußtsein* und Unterschied?

Das Denken:

1. *das Denken* des Seins (νοεῖν) — als Vor-denken in den Nachtrag der Seiendheit des Seienden (»als«);

2. *das Bedenken des Seienden* (διανοεῖσθαι) — das Aussagende, Urteilen (»als«).

Wie verhalten sich 2. und 1.? Ist 1. nur eine Verallgemeinerung von 2.?

Das erstanfängliche Wesen des »Denkens«.

10. Hegels Negativität

Wenn die eigentliche Negativität — nämlich die absolute — nicht eine bloße Aufstockung und Anreicherung von einer abstrakten Negativität zur anderen ist, sondern die wesenhafte Negativität als die »Energie« des absolut Wirklichen selbst, dann muß umgekehrt die abstrakte Negativität aus der unbedingten »ent-springen«. Woher aber diese? Zwar kann es kein *Woher* geben, das außerhalb des aboluten Wissens läge; umso notwendiger muß daher nach dem *Woher* innerhalb der absoluten Idee gefragt werden. Denn noch ist innerhalb der absoluten Idee unentschieden, was hier das Erste ist: das *»Bewußtsein«* (einfach gesprochen) als *Ich stelle etwas vor — oder* die *»Unterscheidung«*, die diese Vorstellungsbeziehung als *Unterschied* kennzeichnet.

Gesetzt aber, Bewußtsein und Unterscheidung sind gleichursprünglich, dann ist zu fragen, inwiefern sie das sind, und wie dann ursprünglich die Negation zu fassen ist: als das *»Entgegen zu«*, aus dem das »Nicht« abhebbar als »formales«, — oder als *formale Unterscheidung*, die erst die Beziehung des Entgegen ermöglicht.

So wesentlich und entscheidend durchgängig die Negativität ist, so fraglos sie *mit* der absoluten Idee selbst »ist«, so dunkel bleibt doch ihr Ursprung.

y diferencia. ¿Pero en qué sentido? ¿Qué quiere decir la coincidencia de *conciencia* y diferencia?

El pensar:

1. *el pensar* del ser (νοεῖν) – como pensar-previo en lo adicional de la entidad del ente ("como");

2. *la consideración del ente* (διανοεῖσθαι) – lo que se enuncia, juzgar ("como").

¿Cómo se relacionan 2. y 1.? ¿Es 1. sólo una generalización de 2.?

La esencia inicial primera del "pensar".

10. La negatividad en Hegel

Cuando la verdadera negatividad –a saber, la absoluta– no es un mero apilamiento y enriquecimiento de una negatividad abstracta a otra sino la negatividad esencial como la "energía" de lo absolutamente real mismo, entonces tiene que, viceversa, la negatividad abstracta "surgir" de la incondicional. Pero ¿de dónde ésta? Por cierto no puede darse ningún *de dónde* que se encontrare fuera del saber absoluto; tanto más necesariamente entonces tiene que ser preguntado al interior de la idea absoluta por el *de dónde*. Pues al interior de la idea absoluta está aún indeciso, qué es aquí lo primero: la *"conciencia"* (dicho simplemente) como *yo represento algo – o* la *"diferenciación"* que caracteriza a esta relación representativa como *diferencia.*

Pero supuesto que conciencia y diferenciación sean igualmente originarios, entonces ha de preguntarse hasta qué punto lo son y cuán originariamente ha de tomarse la negación: como lo *"contrario a"*, *a* partir de lo cual el "no" (es) retirable como "formal", – o como *diferenciación formal,* que recién posibilita la relación de lo contrario a.

Cuán esencial y decididamente es en general la negatividad, cuán incuestionable "es" *con* la idea absoluta misma, tan oscuro queda por cierto su origen.

---

parte I de *Ser y tiempo*".- *M. Heidegger, *El ser y el tiempo,* trad. castell. de J. Gaos, Fondo de Cultura Económica, México, 1951 (1ra. ed., 1951). También, M. Heidegger, *Ser y tiempo,* trad. al castell., prólogo y notas de Jorge E. Rivera C., Ed. Universitaria, Sgo. de Chile, 1977.

Oder sollte für Hegel bereits *Bewußtsein und Unterschied* zur völligen Gleichsetzung gekommen sein? Was bedeutet dann dieses?

»Bewußtsein« — als Subjekt-Objekt-Beziehung (Unterschied als Sichunterscheiden des Subjekts gegen das Objekt). Das Vorstellen von etwas *als* etwas. Das »als« im Sinne eines *Unterschiedes.* Welcher Art ist er?

Entwurf auf Sein! Entwurf und *Unterscheidung.*

Uberall erhebt sich hier die Frage nach dem *Ursprung* des *formalen* »Nicht« und »Nein« und nach seinem *Rang. Kant?*

Das *formale* »Nicht« *und das Nein; das Nein und die Verneinung.* Welches Sagen — Urteilen — Denken? Ent-springt das Nicht dem Denken? Und was ist dieses? Oder faßt das »Den-ken« nur das *»Nicht«?*

Wo ist der Ursprung der *Negativität?* Wo ist sie *am reinsten zu* fassen? Im Anfang? Im *Sein und Nichts?* Das ist ja kein *Unterschied.* Gewiß nicht; das Sein ist hier nicht das Eine zum Nichts als dem Anderen, wohl aber ist das Sein das unbedingteste und *schlechthin* Anderste zur absoluten Wirklichkeit. Also das Sein selbst ist das *unbedingteste Unterscheiden;* nicht zum »Nichts«, sondern zur absoluten Wirklichkeit.

1. Es gründet in der völligen Negation (das heißt?) der absoluten Negation; die Absetzung gegen alle Bestimmung und Vermittlung. *Woher* also diese *völlige Negation* der absoluten Negation? *Was besagt sie? Das völlige Ent-werden* des unbedingt *Entwerdbaren und Entwordenen.*

2. Mit Sein und der absoluten Wirklichkeit zumal ist über-dies noch und schon *unterschieden gegen das Seiende das Sein im weiteren Sinne* (Kategorien).[1] Das Sein entspringt zumal der *völligen Negation* der absoluten Negativität und der ebenso *völligen Differenz* gegen das Seiende überhaupt. *Woher diese Negationen?* Wieso etwa *aus* der absoluten und mit der absoluten *Negativität?*

[1] Vgl. Hegels Begriff des Seins [siehe oben Nr. 8, S. 19ff.].

¿O debía ya para Hegel *conciencia y diferencia* haber llegado al pleno equiparamiento? ¿Qué significa entonces ésto?

"Conciencia" –como relación-sujeto-objeto (diferencia como diferenciarse del sujeto ante el objeto). El representar de algo *como* algo. El "como" en sentido de una *diferencia.* ¿De qué tipo?

¡Proyecto de ser! Proyecto y *diferenciación.*

Por doquier se eleva aquí la pregunta por el *origen* del "no" ["Nicht] *formal* y "no" ["Nein"][*1] y por su *rango. ¿Kant?*

El "no" [Nicht] *formal y el no [Nein]; el no [Nein] y la negación.* ¿Cuál decir–juzgar–pensar? ¿Procede el no [Nicht] del pensar? ¿Y qué es éste? ¿O sólo toma el "pensar" al *"no" [Nicht]?*

¿Dónde está el origen de la *negatividad?* ¿Dónde se la puede asir del *modo más puro?* ¿En el comienzo? ¿En el *ser y la nada?* Esto no es *diferencia* alguna. Ciertamente no; el ser no es aquí lo uno con respecto a la nada como lo otro, pero sí el ser es lo más incondicional y sencillamente *máximo otro* con respecto a la realidad absoluta. Por lo tanto el ser mismo es el *más incondicionado diferenciar;* no con respecto a la "nada" sino a la realidad absoluta.

1. Se funda en la plena negación (¿esto es?) de la negación absoluta; la separación de toda determinación y mediación. *¿De dónde* entonces esta *plena negación* de la negación absoluta? *¿Qué significa? El pleno des-devenir [Ent-werden]* del incondicional *desdevenible y desdevenido.*

2. Con [referencia al] ser y la realidad absoluta sobre todo, es además ya *diferente el ser en sentido más amplio* (categorías) *con respecto al ente*[1]. El ser procede sobre todo de *la plena negación* de la negatividad absoluta y de la igualmente *plena diferencia* con respecto al ente en general. *¿De dónde estas negaciones?* ¿Acaso *desde* la absoluta y con la absoluta *negatividad?*

[*1] El primer 'no' traduce a la negación 'nicht', el segundo a 'nein' que se emplea en las respuestas negativas y no se diferencia en castellano.

[1] Comp. Concepto de ser en Hegel (ver supra N° 8, p. 19 y sigs.)

Das Sein:

1. aus dem *Abbau* (Negation) der absoluten Negativität; sie wird zur *Aussetzung* gebracht (das Un- aller Bestimmung und Vermittlung, d. h. aller Unterscheidung);

2. die absolute Wirklichkeit, deren Energie die absolute Negativität, selbst aus der *Absage* an das Seiende, genauer: an den Unterschied von Sein und Seiendem.

Ab-bau und Absage — was sind sie im Lichte der Hegelschen *Metaphysik?* Ist der Hinweis darauf ein *Einfall?* Oder die innere Setzung des Systems (nicht Widerlegung) in das und durch das, was selbst »eigentlich« ist?

*

Die Negativität als die Zerrissenheit und Trennung ist der »Tod« — *der absolute Herr;*[2] und »*Leben* des absoluten Geistes« heißt nichts anderes als *den Tod ertragen* und *austragen.* (Aber mit diesem »Tod« kann es gar nie ernst werden; keine καταστροφή möglich, kein Sturz und Umsturz möglich; alles aufgefangen und ausgeglichen. Alles ist *schon unbedingt* gesichert und untergebracht.)

Die Philosophie als *ab*-solute, als *un*-bedingte, muß in einer eigentümlichen Weise die *Negativität in sich schließen,* und d. h., doch im Grunde *nicht ernst* nehmen. Die *Los-lösung* als *Behalten,* der vollständige Ausgleich in Allem. — Das Nichts gibt es gar nicht. Und das scheint doch auch in der besten Ordnung zu sein. Das Nichts »ist« Nichts und *ist* nicht.

Ab-bau und Absage sind der »*Anfang*« des *Absoluten.* Ist es *dieser* »Negationen« selbst, in seiner eigenen Weise, Herr und wie? Oder sind sie das, was es *unterschlägt* und vielleicht auch unterschlagen kann für *sich?*

Welchen Wesens sind beide? Wie gehören sie zusammen?

[2] G.W.F. Hegel, Phänomenologie des Geistes. Nach dem Text der Originalausgabe herausgegeben von Johannes Hoffmeister. Leipzig 1937. S. 148.

El ser:

1. desde la *reducción* (negación) de la negatividad absoluta; es llevada *a exposición* (el in- de toda determinación y mediación, es decir, de toda diferenciación);

2. la realidad absoluta, cuya energía [es] la absoluta negatividad, mismo desde la *negativa* al ente, más precisamente: a la diferencia de ser y ente.

Re-ducción[*2] *y negativa* – ¿qué son a la luz de la *metafísica* hegeliana? ¿Es la referencia a ello una *ocurrencia?* ¿O la composición interna del sistema (no refutación) en y a través de lo que es él mismo "propiamente"?

*

La negatividad como desgarramiento y separación es la "muerte" – *el señor absoluto*[2], y "*vida* del espíritu absoluto" no significa otra cosa que *soportar* y *solventar la muerte.* (Pero esta "muerte" no se puede tomar nunca en serio; ninguna καταστροφή posible, ninguna caída y subversión posible; todo amortiguado y allanado. Todo está *ya incondicionalmente* asegurado y acomodado).

La filosofía como *ab*-soluta, como *in*-condicional tiene que *contener en sí* la *negatividad* de modo singular, y sin embargo, en el fondo *no* tomarla *en serio.* El des-prendimiento como conservación, la completa compensación en todo.– La nada no se da de ningún modo. Y ello, por cierto, parece estar en el mejor orden. La nada "es" nada y no *es*.

Reducción y negativa son el *"comienzo"* del *absoluto.* ¿Es él mismo señor en su modo propio de *estas* "negaciones" y cómo? ¿O son ellas lo que él *sustrae* y tal vez también puede sustraer para *sí*?

¿De qué esencia son ambas? ¿Cómo se corresponden?

[*2] El autor escribe 'Ab-bau', que traducimos por 're-ducción', con guión separando el prefijo evidentemente para acentuar el sentido de *disminución, separación* que otorga el mismo.
[2] G.W.F. Hegel, Phänomenologie des Geistes. Según el texto de la edición original de Johannes Hoffmeister, Leipzig, 1937, p. 148.

Abbau — die äußerste Unterscheidung des absoluten Werdens gegen das *Ent-werden* und *Entwordene.*

Ab-sage — (das Transzendentale und seine Aufhebung), beides schon unbekümmert um die wesentliche »Unterscheidung« von »*Seiendem und Sein*«. Ist es denn eine »Unterscheidung« — oder kann das nur als Vor-name, vordergründliche und zugleich zudeckende Benennung gelten?

Ab-sage — nicht an das Seiende, sondern an den »Unterschied«.

Jedesmal erhebt sich die Frage nach dem *Denken des Seins*; ob es einfach für sich genommen und auf sich gestellt doch den Vollzug seiner Möglichkeiten, sein eigenes Wesen durchaus erfüllt.

Der andere Weg der Besinnung auf das »*Denken*«.

11. *Rückblick*

1. Die *Frage* nach dem »Ursprung« der »Negativität« bei Hegel, d. h. in der abendländischen Metaphysik als solcher. Die Frage bezüglich Hegel: entweder ein herzukommender Behelf (formale Logik, bzw. Kennzeichnung des absoluten Denkens in seiner Dreifachheit durch »Unterschiedenheit« — formal) *oder* aus Bewußtsein. Wie aber das? D. h. aber im Ganzen *jedesmal* aus »*Denken*«. Die *Weite und Leere dieses Fragebezirks* und seine *jeweilige* Anweisung an die Grundstellung. Vgl. Kant über das Nichts.[1]

2. Das *Denken* und die Metaphysik. Seiendheit und Denken. Denken — was die Metaphysik als »Leitfaden« in Anspruch nimmt — nichts außerhalb ihrer. Der Ansatz hier, kein *Ein*fall!

3. Denken — Urteil (ist, Sein) — Verneinung. Hegels Begriff des Urteils: Teilung des »Begriffs«, d. h. der Entgegengesetzten,

[1] Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft. A 290ff., B 346ff. (Amphibolie der Reflexionsbegriffe).

Reducción –la diferenciación extrema del devenir absoluto con respecto al *des-devenir* y *des-devenido*.

Ne-gativa –(lo trascendental y su sobreasunción), ambos ya despreocupados por la "diferenciación" esencial de *"ente y ser"*. Es pues una "diferenciación" –¿o puede regir sólo como pre-nombre, denominación de primer plano y a la vez cubridora?

Ne-gativa – no al ente sino a la "diferencia".

Cada vez se eleva la pregunta por el *pensar del ser;* si simplemente tomado por sí y planteado en sí, sin embargo cumple por entero la realización de sus posibilidades, su propia esencia.

El otro camino de la meditación acerca del *"pensar"*.

11. Retrospectiva

1. La *pregunta* por el "origen" de la "negatividad" en Hegel, es decir, en la metafísica occidental como tal. La pregunta con referencia a Hegel: o un recurso que sobreviene (Lógica formal, o sea caracterización del pensamiento absoluto en su triplicidad a través de [la] "diferencialidad" –formal), *o bien* desde [la] conciencia. ¿Pero cómo esto? Es decir, pero en todo *cada vez* desde [el] *"pensar"*. La *amplitud y vacío de este ámbito de pregunta* y su *respectiva* indicación de la posición fundamental. Comp. Kant sobre la nada[1].

2. El *pensar* y la metafísica. Entidad y pensar. Pensar –lo que la metafísica reivindica como "hilo conductor"– nada fuera de lo suyo. El planteo aquí, ninguna ocurrencia[*1].

3. Pensar – Juicio (es, ser) – Negación. Concepto de juicio en Hegel: partición del "concepto", es decir, de los opuestos, con respecto a

[1] Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*. A 290 y sigs., B346 y sigs. (Anfibolía de los conceptos de la reflexión).- *I. Kant, *Crítica de la razón pura*, trad. de P. Rivas, Alfaguara, Madrid, 1978. También I. Kant, *Crítica de la razón pura*, trad. de J. Rovira Armengol, 2t, Losada, Buenos Aires 1991. I. Kant, *Crítica de la razón pura*, 2t, trad. de M. García Morente, Edit. Suárez, Madrid, 1960.

[*1] El autor pone en bastardilla el prefijo de la palabra *'Einfall'*, que traducimos por 'ocurrencia', para acentuar su sentido.

zu ihnen selbst und dem Zusammenschießenlassen (Kon-Kretion) in ihre »Einheit« — das spekulative »ist«! Inwiefern durch Bezugnahme auf das »Urteil« für die Aufhellung des Ursprungs der Negativität nichts zu erwarten ist.

4. Sein und das Seiende als das *Wirkliche* — »Wirklichkeit« und *»Idee« — actualitas.*

5. Sein und Zeit.

12. Negativität

Hegel setzt den »Unterschied« (ἀνάλυσις/σύνθεσις) als Negativität; oder umgekehrt?

Unterschied aber ist das *Sich*unterscheiden des Ich zum Gegenstand. Vielmehr, dieses Sichunterscheiden ist nur eines — das nächste, unmittelbare — hinzu und weg von ...

Der *Unterschied* ist das wesenhafte *dreifache Sichunterscheiden* des absoluten Wissens, d. h. das Sich-*auf-sich-selbst*-beziehen als Einbezug des Unterschiedenen.

Dieser *Unterschied* ist absolute *Negativität,* sofern er das Unterschiedene als das Andere in seiner Zugehörigkeit zum Einen gerade *bejaht* und so das Eine selbst erst zum Anderen macht. Das *Nicht* der eigentlichen, d. h. eben unbedingt vor-stellenden Aneignung des Wißbaren in seiner vollendeten Wißbarkeit des unbedingten Sich*selbst*-Wissens.

So erhebt sich *die Grundfrage:*

1. Ist hier *Negativität* im Sinne des Nichthaften nur *ein formaler Behelf zur Kennzeichnung* der wesenhaft dreifachen Unterschiedenheit des absoluten Wissens? Wenn ja, *woher* wird dann die Negativität selbst *genommen* (aus dem »Urteil« des »Denkens«; und dieses? (A »ist« b)) und mit welchem Recht so benützt?

2. Oder ist jene Unterschiedenheit des *absoluten* Ich denke und seiner Gewißheit der selbstverständliche Grund der Möglichkeit der Negation? Wenn ja, in welchem Sinne und mit wel-

ellos mismos y al hacerlos reunir (con-creción) en su "unidad"– ¡que "es" especulativo! Hasta qué punto no ha de esperarse nada de la referencia al "juicio" para el despejamiento del origen de la negatividad.

4. Ser y el ente como lo *real* – "realidad" e *"idea"* – *actualitas.*

5. Ser y tiempo.

12. *Negatividad*

Hegel pone la "diferencia" (ἀνάλυσις/σύνθεσις) como negatividad ¿o viceversa?

Pero *diferencia* es el diferenciarse del yo [respecto] del objeto. Antes bien, este diferenciarse es sólo un –el próximo, inmediato– hacia aquí y lejos de...

La *diferencia* es el esencial *triple diferenciarse* del saber absoluto, es decir, el referir-se-*a-sí-mismo* como inclusión de lo diferente.

Esta *diferencia* es *negatividad* absoluta, en tanto justamente *afirma* lo diferente como lo otro en su pertenencia a lo uno y de este modo convierte lo uno mismo en lo otro. El *no* de la apropiación verdadera, es decir, precisamente re-presentativa de modo incondicional, de lo sabible en su plena sabiblidad del incondicionado saberse-a-sí-*mismo.*

De este modo se eleva la *pregunta fundamental:*

1. ¿Es aquí la *negatividad* en el sentido de lo noedor sólo *un recurso formal de caracterización* de la esencialmente triple diferencialidad del saber absoluto? En caso afirmativo, *¿de dónde* es entonces *tomada* la negatividad misma (¿del "juicio" del "pensar"?; ¿y éste? (A "es" B) ¿y con qué derecho empleada así?

2. ¿O es esa diferencialidad del yo pienso *absoluto* y de su certeza el fundamento evidente de la posibilidad de la negación? En caso afirmativo, ¿en qué sentido y con qué derecho y hasta qué punto el "no" está con ello fundamentado? *(Fundamento:* de dónde de

chem Recht und inwieweit ist damit das »Nicht« begründet? (*Grund:* Woher der inneren Möglichkeit.) Was besagt die Ansetzung der Ichgewißheit und des ens verum und certum — Seiendheit als Vorgestelltheit? Darin liegt zugleich die weitere Frage:

3. Wie verhält sich — je nach 1. oder 2. — das *Nicht* und die Negativität (Nichtheit und das Neinhafte) zum *Nichts* und wie das Nichts zum Sein? (»Ja« als Zu- und Beistimmung, als Bejahung.)

Die Negativität muß wohl nach Hegel im Sinne von 2. begriffen werden.

Das Scheiden ist die »absolute Macht«[1], »der innerste Quell aller Tätigkeit«[2]; das Mächtige ist das Wirkliche, das Wirkliche aber ist das *absolute* Wissen. Das Wissen als Sich-Wissen.

Das Scheiden aber kann hier nicht gemeint sein als nur gegenständlicher Unterschied — dergleichen ist das Abstrakte und Wesenlose —, vielmehr als *das Scheiden* als *Wesen* des *absoluten Bewußtseins.* Wenn aber dieses das eigentliche Seiende, dann gehört zum Sein im wesentlichen Sinne (Seiendheit) *das Scheiden — das Nicht.* »Nicht« und *Bewußtsein* sind *gleichursprünglich.*

Das Scheiden des Unterschiedes bringt je den Mangel des Unterschiedenen zur Erscheinung (des Vorstellens); das Mangeln aber ist je nur der einseitige Abfall vom absoluten Selbstbesitz des absoluten Wissens. Dieses ist freilich nur, was es ist, als Wissen, d. h. als *Vollzug* der Denk-bewegung.

Das Negative, das Mangeln des Mangelnden, ist das Bewegende, nicht das bloße *Weg,* sondern das *Fehlen — Mit-dazu-gehören.* Das *Negative* ist daher im Grunde das Selbst des absoluten Selbstbewußtseins. Das Negative ist die *»Energie« des (absoluten) Denkens.*[3]

[1] G.W.F. Hegel, Wissenschaft der Logik. Herausgegeben von Georg Lasson. Leipzig 1923. Zweiter Teil, III. Buch, S. 214.
[2] Vgl. a. a. O., Zweiter Teil, II. Buch, S. 33.
[3] Hegel, Phänomenologie des Geistes. Vorrede, S. 29.

la posibilidad interna). ¿Qué quiere decir el planteamiento de la certeza del yo y del ens verum y certum –entidad como representatividad? Allí se encuentra a la vez la pregunta siguiente:

3. ¿Cómo se relaciona –respectivamente según 1. o 2.– el *no* y la negatividad (la noedad y lo noedor)[*1] con la *nada* y cómo la nada con el ser? ("sí" como consentimiento y aprobación, como afirmación).

La negatividad tiene que ser concebida según Hegel en el sentido de 2.

El dividir es el "poder absoluto"[1], "la íntima fuente de toda actividad"[2]; lo poderoso es lo real, mas lo real es el saber *absoluto.* El saber como saber-se.

Pero *el dividir* no puede mentarse aquí sólo como diferencia objetiva –algo semejante es lo abstracto e ilusorio–, más bien en tanto *el dividir* como *esencia* de la *conciencia absoluta.* Pero si ésta [es] el verdadero ente, entonces *el dividir –el no–* pertenece al ser en sentido esencial (entidad). "No" y *conciencia* son *igualmente originarios.*

El dividir de la diferencia[*2] hace aparecer respectivamente la carencia de lo diferente (del representar); pero la carencia es sólo respectivamente el residuo unilateral de la posesión propia absoluta del saber absoluto. Este es por cierto lo que es sólo como saber, es decir, como *realización* del movimiento-del pensar.

Lo negativo, el carecer del que carece, es lo que mueve, no el mero *haberse ido,* sino el *faltar –co-pertenecer-a ello–.* Lo *negativo* es por eso, en el fondo, el auto de la autoconciencia absoluta. Lo negativo es la *"energía" del pensar (absoluto)*[3].

[*1] Traducimos la sustantivación que el autor hace del 'nicht', *no*, en 'Nichtheit' por 'noedad' en tanto el sufijo 'heit' determina en el sentido de tipo, modo, condición, y del 'nein', no como respuesta, en 'Neinhafte' por 'noedor', en tanto el sufijo 'haft' determina en el sentido de al modo de, semejante.

[1] G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik.* Editada por Georg Lasson. Leipzig, 1923. Segunda parte, libro III, p. 214. *Trad. castell., op. cit., t. II, p. 250.

[2] Comp. op. cit., 2da. parte, libro II, p. 33. *Trad. castell., op. cit., t. II, p. 45.

[*2] En alemán se percibe claramente la relación etimológica entre 'Scheiden', dividir, y 'Unterschied', diferencia, de la que el autor hace uso para aclarar el sentido. En castellano se encuentra en el prefijo común 'di', que en este caso indica separación

[3] Hegel, *Phänomenologie des Geistes.* Prefacio, p. 29. *Trad. castell., op. cit., p. 24.

Das Scheiden ist die »absolute« »Zerrissenheit«, aber sofern sie ertragen wird und der absolute Geist *in ihr sich erhält* (nicht das unvermittelte and nicht-vermittelnde Auseinanderwerfen). Das absolute Wissen ist absolutes Sicherhalten in der Zerrissenheit, das ist »*Leben*«.

Negativität ist daher zugleich *Aufhebung*. Die absolute Erzitterung — das absolute Erbeben von Allem. Der *Tod* der »absolute Herr«.[4]

Das *Verweilen* des Geistes *beim Negativen* (nicht das Wegsehen) kehrt das Nichtige in das »Sein« um.

13. Die Unterscheidung (das Scheiden)

Die bloße Verschiedenheit — das Eine *weg* vom Anderen und nur *weg*. Unterscheiden als Abstoßen, Wegfallenlassen, Übergehen.

Der *Unterschied* — wobei gerade das »Gemeinsame«, Selbe, festgehalten wird und im Bezug darauf die *Unterschiedenen*.

Der *Einbezug* — das Unterschiedene selbst nur als Ausgang der *Aufhebung* in die Zusammengehörigkeit.

Die Entscheidung.

14. Das Negative

Das Negative für Hegel der »Unterschied« — ich *denke* etwas — Denken des Verstandes — das *Scheiden* — die absolute Macht. Dieses Negative — das Bewegende für Ich und Gegenstand.[1]

Dieses Negative d. h. *das Bewußtsein* als solches — ganz abgesehen von dem, was Gegenstand seines Wissens ist: ob das Ob-

[4] Vgl. a. a. O., S. 148.
[1] Hegel, Phänomenologie des Geistes (ed. Hoffmeister 1927). Vorrede, S. 25 ff., S. 29 f.

El dividir es el "absoluto" "desgarro", pero en tanto es soportado y el espíritu absoluto *se conserva en él* (no el separar uno de otro no mediado ni mediador). El saber absoluto es un absoluto conservarse en el desgarro, esto es *"vida"*.

Negatividad es por ello a la vez *sobreasunción [Aufhebung]*[*1]. El absoluto estremecimiento –el absoluto temblor de todo. La *muerte,* el "señor absoluto"[4].

El *detenerse* del espíritu *en lo negativo* (no el apartar la vista) invierte lo nulo en el "ser".

13. La diferenciación (el dividir)

La mera diversidad – lo uno *apartado* de lo otro y sólo *apartado.* Diferenciar como repeler, suprimir, omitir.

La *diferencia* –donde precisamente es mantenido lo "común" mismo y con referencia a ello los *diferentes.*

La *inclusión* –lo diferente mismo sólo como salida de la *sobreasunción* a la correspondencia.

La decisión[*1].

14. Lo negativo

Lo negativo para Hegel. La "diferencia" – yo *pienso* algo –. Pensar del entendimiento – el *dividir* – el poder absoluto. Esto negativo – lo que mueve para yo y objeto[1].

Esto negativo, es decir, *la conciencia* como tal, prescindiendo totalmente de lo que es objeto [Gegenstand] de su saber: si el

[*1] Traducimos 'Aufhebung', de discutida versión, por 'sobreasunción'.

[4] Comp. op. cit., p. 148. *Trad. castell., op. cit., p. 119.

[*1] El autor evidentemente subraya el parentesco de la palabra 'Entscheidung', decisión, con el verbo raíz 'scheiden', dividir, con el que también se relacionan 'unterscheiden', diferenciar y 'Unterschied', diferencia.

[1] Hegel, *Fenomenología del Espíritu* (ed. Hoffmeister 1927). Prefacio, p.25 y sigs., p.29 y sigs. *Trad. castell, op. cit., p. 20 y sigs. y 23 y sigs.

jekt oder es selbst als Wissendes (Subjekt) oder ob der Gedanke — das sich selbst wissende Wissen.

Überall herrscht von Grund aus das *Negative* des *Unterschiedes.* Negation — Verneinen — Ver-nichten — Zugrunderichten — Zugrundegehen.

Wo liegt *also der Ursprung der Negativität?*

Wie kommt »das Bewußtsein« in den maßgebenden, alles tragenden und einschließenden Vorrang?

Ist die Negation, das Unterscheiden, »früher« als das Bewußtsein — oder umgekehrt? Oder beides dasselbe?

Wo also der Grund des »Nicht«? — Ich *denke* etwas.

15. *Das Sein und das Nichts*

Der Ur-sprung des *Nicht* — das Nicht *im* Ur-sprung.

Das Nicht des Seienden — das Sein (und nicht *das Nichts).*

Das Nicht des Seins — das ursprüngliche Nichts.

Das Nicht »des« Seins — im Sinne eines Genetivus subjectivus. Das Sein selbst ist nichthaft, hat in sich das Nichts.

Die *Unterscheidung* — Scheidung — setzt also, sofern sie sich auf die Unterscheidbarkeit des Unterscheidbaren *gründet,* dieses aber das Sein ist (gleichviel in welcher Auslegung), doch das Nicht und das Nichts voraus. Aber kann so gegenüber Hegel und der neuzeitlichen Auslegung des Seins überhaupt (ens = certum) gesprochen werden? Die Frage ist nicht, ob dies Unterscheiden auf das Sein gegründet, sondern wie dieses selbst begriffen und entworfen sei. Wenn aber zum Entwurf des Seins die Vorgestelltheit gehört, kommt dann nicht aus dem Vorstellen (Denken), also Unterscheiden, das »Nicht« in das *Sein?*

Woher aber und wie das Unterscheiden, *das Denken* — das Wesen des *Denkens* — als Vollzug; als Grund des Entwurfs. Woher Entwurf und Entwurf-Offenheit?

Die Negativität und das Nichts.

objeto (Objekt) o ella misma como la que sabe (sujeto) o el pensamiento –el saber que se sabe a sí mismo.

Por doquier domina radicalmente lo *negativo* de la *diferencia.* Negación – negar – a-niquilar – arruinar – perecer.

¿Dónde se encuentra *entonces el origen de la negatividad?*

¿Cómo llega "la conciencia" a la primacía determinante, que sostiene e incluye todo?

¿Es la negación, el diferenciar, "anterior" a la conciencia, o viceversa? ¿O ambos lo mismo?

¿Dónde entonces el fundamento del "no"? – Yo *pienso* algo.

15. *El ser y la nada*

El origen*[1] del *no* – el no *en el* origen.

El no del ente – el ser (y no *la nada).*

El no del ser – la nada originaria.

El no "del" ser – en el sentido de un genitivus subjectivus. El ser mismo es noedor, tiene en sí la nada.

La *diferenciación* – división – entonces, en tanto se *funda* en la diferenciabilidad de lo diferenciable, aunque éste es el ser (no importa en qué interpretación), supone por cierto el no y la nada. ¿Pero se puede hablar así con respecto a Hegel y a la interpretación moderna del ser en general (ens = certum)? La pregunta no es acerca de si este diferenciar está fundado en el ser, sino cómo éste mismo está concebido y proyectado. Pero si al proyecto de ser pertenece la representatividad, ¿no llega entonces desde el representar (pensar), por lo tanto diferenciar, el "no" al *ser?*

Mas de dónde y cómo el diferenciar, *el pensar* –la esencia del *pensar*– como realización; como fundamento del proyecto. ¿De dónde proyecto y proyecto-apertura?

La negatividad y la nada.

*[1] El autor escribe 'Ur-sprung', origen, separando el prefijo con un guión de la raíz 'Sprung', salto, que tiene en el contexto un importante sentido.

Das Nichts und die Frage: Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr nichts? Der *metaphysische,* auf den Vorrang des Seienden gegründete Charakter dieser Frage.

Das Nichts und das Wesen des Grundes. Grund — Wahrheit — Seyn.

Das Nichts und der *»Nihilismus«*.

16. Hegels Begriff des »Seins« im engeren Sinne (»Gesichtskreis« und »Leitfaden«)

Das Sein begriffen als *Unbestimmtheit und Unmittelbarkeit.* (Daß Hegel sagt: »Sein ist das unbestimmte Unmittelbare«[1], zeigt nur, daß er das Sein und das Seiende im gewöhnlichen Sinne überhaupt — gemäß der metaphysischen Gewöhnung, im besonderen aber gemäß der idealistischen Denkart — gleichsetzt.)

Dieser Begriff des Seins besagt: Der Gesichtskreis der Seinsauslegung ist das Bestimmen und die Vermittlung, genauer das Bestimmen als Vermitteln, d. h. das Denken im Sinne des unbedingten Denkens. Sein ist die Gedachtheit dieses Denkens, wobei jetzt Sein im *weiteren* Sinne genommen wird; das »Sein« im engeren Sinne ist die unbedingte (oder durch und durch bedingte?) *Un-gedachtheit* (Gedankenlosigkeit schlechthin!), somit das *völlige Aussetzen* des Denkens (das Nichtdenken). Sofern aber der Grundstellung nach überhaupt nur Denken als *Vorstellen von* »etwas« gelten kann, ist mit dem Aussetzen des Denkens *kein Vor-stellen;* vom Denken her gedacht — nur *nur* von ihm aus — die reine Leere.

Hegels Begriff des Seins steht somit unter *ganz eigenen Voraus-setzungen* (nämlich des Gesichtskreises der Gedachtheit), aber diese sind zugleich diejenigen der abendländischen Meta-

[1] Hegel, Wissenschaft der Logik (ed. Lassen 1923). I. Buch, S. 66, vgl. auch S. 54.

La nada y la pregunta: ¿por qué es en general ente y no más bien nada? El carácter *metafísico* de esta pregunta fundado sobre la primacía del ente.

La nada y la esencia del fundamento. Fundamento – verdad – ser [Seyn].

La nada y el *"nihilismo"*.

16. Concepto de "ser" en Hegel en sentido estricto ("horizonte" e "hilo conductor")

El ser concebido como *indeterminación e inmediatez*. (Que Hegel diga: "Ser es lo inmediato indeterminado"[1], muestra sólo que equipara el ser y el ente en sentido habitual en general –según el hábito metafísico, pero en particular según el modo idealista de pensar–).

Este concepto de ser quiere decir: el horizonte de la interpretación del ser es el determinar y la mediación, más precisamente el determinar como mediar, es decir, el pensar en el sentido del pensar incondicionado. Ser es la pensabilidad de este pensar, donde ahora ser es tomado en sentido *más amplio:* el "ser" en sentido estricto es la *im-pensabilidad* (¡ausencia de pensamiento simplemente!) incondicionada (¿o de parte a parte condicionada?), por consiguiente la *plena suspensión* del pensar (el no pensar). Pero en tanto según el planteo fundamental en general sólo puede regir el pensar como *representar de* "algo", con la suspensión del pensar no hay *ningún re-presentar;* pensado desde el pensar –pero *sólo* a partir de él–: el puro vacío.

El concepto de ser en Hegel está, pues, bajo *presu-puestos enteramente propios* (a saber, del horizonte de la pensabilidad), pero éstos son a su vez los de la metafísica occidental; y ello

[1] Hegel, *Wissenschaft der Logik* (ed. Lasson 1923). Libro I, p. 66, comp. también p. 54. *Trad. castell., op. cit., t. I, p. 105 y 89.

physik; und dieses wiederum besagt: jene Grundstellung, in der überhaupt das Verhältnis des abendländischen Menschen zum Seienden sich hält.

Deshalb *muß* Hegels Begriff des Seins sogleich auch verstehbar und nachvollziehbar werden; was gemäß seiner unbedingten Grundstellung abbaumäßig durch das »*un*« »bestimmt« werden muß. Dieses hat für das gewöhnliche Meinen des »Sei-enden«, ohne daß dieses gar um seinen Gesichtskreis wissen könnte, den Chrarakter des gerade*zu* Verstandenen und Verständlichen (d. h. Entworfenen überhaupt), nämlich: der *reinen Anwesenheit.*

Was daher in der Besinnung auf Hegels »Begriff« bzw. *Unbegriff* des »Seins« herauskommt, das ist nicht Hegels »Standpunkt«, sondern der unsere, gewöhnliche, abendländisch-geschichtliche (im schlechten Sinne dieses Wortes: Sonderansicht).

Und was wir als »Voraus-setzung« bezeichnen, bedarf erst der Aufhellung seines eigenen Wesens; denn die Benennung »Voraussetzung« ist schon irgendwie »satzmäßig«, d. h. sie ent-springt der Haltung, alles auf *Setzen* und *Sätze* und *Denken* zurückzunehmen, zumal alles Erste und Letzte. Aber bei jenen »Voraussetzungen« handelt es sich um ein Anderes, dessen Wesen wir begreifen und ursprünglich bestimmen müssen aus dem, *was* da angeblich nur gesetzt ist.

Was ist dies? Das läßt sich nur ersehen aus der Besinnung auf das Wesen des Denkens (vgl. dort) und die Art, wie das Denken sich zum *Leitfaden* und *Leitbezirk* der Seinsauslegung macht; aus der Besinnung auf das Sein und dessen *Auslegbarkeit* und deren Grund, d. h. die Wahrheit des Seins, und auf den Bezug der Wahrheit des Seyns zum Sein selbst.

Was aber von Hegels Unbegriff des Seins gilt, gilt wesentlicher, d. h. unbedingt, vom Sein im weiteren Sinne, von der absoluten Idee — d. h. von der bedingungslos *sich selbst* sehenden und spiegelnden Gesichtetheit; das will sagen: von der sich selbst anwesenden Anwesenheit.

de nuevo quiere decir: aquella posición fundamental, en la que se sostiene la relación del hombre occidental con el ente.

Por ello el concepto de ser en Hegel *tiene* que hacerse de inmediato comprensible y realizable; lo que, según su posición fundamental incondicionada, tiene que ser "determinado" reductivamente por el "*in*". Esto tiene para el opinar habitual acerca del "ente", sin que éste pueda saber nada acerca de su horizonte, el carácter de lo directamente entendido y entendible (es decir, en general proyectado), a saber: de *la pura presencia.*

De allí que lo que resulta de la meditación acerca del "concepto", o más bien *aconcepto* [Unbegriff] de "ser" en Hegel no sea su "punto de vista", sino el nuestro, habitual, occidental-histórico (en el mal sentido de esta palabra: opinión particular).

Y lo que nosotros designamos como "presu-puesto", requiere antes la aclaración de su propia esencia; pues la denominación "presupuesto" es ya de alguna manera "proposicional", es decir, procede de la actitud de reformar todo en un *poner* y *proposiciones* y *pensar,* sobre todo lo primero y último. Pero en esos "presupuestos" se trata de otra cosa, cuya esencia tenemos que concebir y determinar originariamente desde *lo que* aquí supuestamente sólo está puesto.

¿Qué es esto? Se deja inferir sólo de la meditación sobre la esencia del pensar (comp. allá) y el modo como el pensar se convierte en *hilo conductor* y *circuito conductor* de la interpretación de ser; desde la meditación sobre el ser y su *interpretabilidad* y fundamento, es decir, la verdad del ser, y sobre la referencia de la verdad del ser [Seyn] al ser mismo.

Pero lo que rige del aconcepto del ser en Hegel, rige más esencialmente, es decir, incondicionalmente, del ser en sentido más amplio, de la idea absoluta –es decir, de la visibilidad que incondicionalmente se ve y espeja a *sí misma;* esto quiere decir: de la presencia a sí misma presente.

17. Der »Standpunkt« der Hegelschen Philosophie ist der des »absoluten Idealismus«

Standpunkt dasjenige, worin stehend dem Denken *sein* Zudenkendes (das Sein) zugänglich, *denkbar* wird.

Der »Standpunks« ist hier das *unbedingte Denken;* dieses aber ist das in seiner Gedachtheit zu Denkende selbst.

Der Standpunkt ist das Absolute selbst; und dieses als das Ganze des »Seins« ist das Standpunkt-*Unbedürftige, nicht etwa Standpunktlose. Unbedürftig* eines Standpunktes, weil es dasjenige durch und durch und überallhin selbst ist, was ihm »zuganglich« *ist.* Alles ist ihm schon zugegangen, und es »lebt« eigentlich nur von der ständigen Wiederholung dieser einzigen gegenwärtigen »Vergangenheit«, dieses grund-losen Apriori.

Das Absolute — als das absolute Wissen — *die absolute Idee.* Die sich selbst gegenwärtige Gegenwart, die in der Anwesung sich spiegelnde Anwesenheit. (Parmenides: »Kugel«[1]); unde Trismegistus dicit: *Deus est sphaera intelligibilis, cujus centrum ubique, circumferentia vero nusquam.*[2] Kein »Wogegen« — das »Seiende« aufgelöst in die Seiendheit.

»Dieses« Absolute ist unbedingt *»für sich«. Ist es auch un-bedingt »an sich«?* Wenn ja — wie? (Dadurch, daß es *nur* »für sich« ist — Absage.) Wenn nein — inwiefern nicht? Verkündet nicht die *Un*-bedingtheit die geheimnisvollste *Bedingung,* von der es sich nicht zu befreien vermag; das »Sein«; *Ab*-bau und *Ab*-sage.

Die ständige *Entäußerung* in die Gedankenlosigkeit ist die *Bedingung* des unbedingten Werdens (Ent-werdung zum bloßen Sein als *Ab-bau).*

[1] Diels-Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker, Frgm. B 8, Vers 43 ff. Bd. I, S. 238.
[2] Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Ordinis praedicatorum Opera omnia. Tomus IX, Parmae 1859. Quaestiones disputatae, Volumen secundum. De veritate, qu. II, art. III, 11.

17. El "punto de vista" de la filosofía hegeliana es el del "idealismo absoluto"

Punto de vista es aquél, estando en el cual, al pensar se le hace accesible, *pensable, su* por pensar (el ser).

El "punto de vista" es aquí el *pensar incondicionado;* pero éste es en su pensabilidad lo por pensar mismo.

El punto de vista es el mismo absoluto; y éste en tanto el todo del "ser", es el *no menesteroso* de punto de vista, no acaso *carente de punto de vista. No menesteroso* de un punto de vista, porque es aquello mismo que totalmente y por doquier le *es* "accesible". Todo le ha ya accedido, y "vive" verdaderamente sólo de la permanente repetición de este único "pasado" presente, de este apriori sin-fundamento.

El absoluto –como saber absoluto–: *la idea absoluta.* El presente (Gegenwart) a sí mismo presente, la presencia (Anwesenheit) que se espeja en el presenciarse (Parménides: *"esfera"* [1]); unde Trismegistus dicit: *Deus est sphaera intelligibilis, cujus centrum ubique, circumferentia vero nusquam.* [2] Ningún "contra de" –el "ente" resuelto en la entidad.

"Este" absoluto es incondicionalmente *"para sí". ¿Es también incondicionalmente "en sí"?* En caso afirmativo ¿cómo? (A través de que es *sólo* "para sí" –ne-gativa). En caso negativo ¿hasta qué punto no? *No* anuncia la *in*-condicionalidad, la *condición* más misteriosa, de la que no puede liberarse; el "ser"; *re*-ducción y *ne*-gativa[*1].

La continua *en*ajenación en la ausencia de pensamiento es la *condición* del devenir incondicionado (des-devenir al mero ser como *re-ducción).*

[1] H.Diels - W.Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker,* Griego y alemán, 5ta. edición, Berlin 1934, Fragm. B 8, vers 43 y sigs. Tomo I, p.238.- **Los filósofos presocráticos,* trad. castell. de C. Eggers Lan y colabor., tabla de correlac. con la ed. de Diels - Kranz, 3 t., Gredos, Madrid 1994, 3a. reimpr., t. 1, p. 434-435. También, G.S.Kirk - J.E.Raven - M.Schofield, *Los filósofos presocráticos,* selección de textos, ed. griega-castell. traduc. del inglés por J. García Fernández, Gredos, Madrid.

[2] Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Ordinis praedicatorum, Opera omnia. Tomus IX, Parmae 1859. *Quaestiones disputatae,* Volumen secundum. *De veritate,* q. II, art. III, 11.- *S.Tomás de Aquino, *De veritate,* trad. castell. de H. Giannini y O. Velásquez, Univ. de Chile, Santiago 1996.

[*1] El autor acentúa con bastardilla el prefijo negativo 'ab' en '*Ab*-bau' y '*Ab*-sage', que traducimos por 're-ducción' y 'ne-gativa' respectivamente, con los prefijos 're', que en castellano da el sentido semejante, entre otros, de oposición, resistencia, y 'ne', de negación.

Die *Ab-sage* an das Seiende, d. h. an die Unterscheidung von Seiendem und Sein, ist die *Bedingung* des unbedingten Bestimmens des Seins als absolute Idee — *Gedachtheit.*

Bedingend ist hier die *vollständige Ab-sage* an die Gründung des Unterschiedes von Sein und Seiendem.

Diese »Ab-sage« nicht eigens vollzogen, sondern nur in der Weise der überlieferten Außerachtlassung endgültig gemacht.

Die denkerische Voraus-setzung.

18. Die Voraus-setzungen (denkerischen) des Hegelschen Denkens

Das *absolute* Denken in seiner *Los-lösung* — *Un*-bedingtheit.

1. *Ab-bau* — der unbedingten Gedachtheit, die bedingungslose, alles Bedingende zum Verschwinden bringende Entäußerung in das Entwerden.

2. *Absage* — an die Unterscheidung von Sein und Seiendem, dessen *Befragung* und *Begründung.*

3. Wie ist die *Absage* im unbedingten Denken zum Unterschied bei Kant? *Inwiefern* ist sie *vollständig und endgültig?* Bei Kant der »ontologische« Unterschied, d. h. die ontologisch tragende Unterscheidung ausdrücklich gemacht, aber gerade *nicht begründet* (transzendentale Einbildungskraft??). Hegel und der absolute Idealismus nur die Nutznießer; was lassen sie fallen?

4. *Wie die Absage den Ab-bau zur Wesensfolge hat.* Die Unbedingtheit des Denkens fordert das »Werden« (als »Ich« denke). Dieses aber das *Ent*-werden und *so* erst die Hegelsche *Negativität!* Somit eine äußerst bedingte, nämlich durch eine ursprünglichere!

5. Welches *Nein und Nicht* liegt *in* diesem Denken selbst?

6. Inwiefern »setzt« es die Unterscheidung von Sein und Seiendem voraus?

La *ne-gativa* con respecto al ente, es decir, a la diferenciación de ente y ser, es la *condición* del incondicionado determinar al ser como idea absoluta – *pensabilidad.*

Condicionando está aquí la *completa ne-gativa* con respecto a la fundación de la diferencia de ser y ente.

Esta "ne-gativa" no propiamente cumplida sino sólo hecha definitiva en el modo del tradicional dejar fuera de atención.

El presu-puesto *pensante.*

18. Los presu-puestos (pensantes) del pensar hegeliano

El pensar *absoluto* en su *des-prendimiento* – *In*-condicionalidad.

1. *Re-ducción* –de la incondicionada pensabilidad, la incondicional enajenación en el desdevenir, que lleva a desaparecer a todo lo condicionante.

2. *Negativa* –con respecto a la diferenciación de ser y ente, a su *interrogación* y *fundamentación.*

3. ¿Cómo es la *negativa* en el pensar incondicionado a diferencia de Kant? *¿Hasta qué punto* es *completa y definitiva?* En Kant la diferencia "ontológica", es decir, la diferencia que soporta ontológicamente hecha expresa, pero justamente *no fundamentada* (¿¿imaginación trascendental??). Hegel y el idealismo absoluto sólo [son] los usufructuarios; ¿qué dejan caer?

4. *Cómo la negativa tiene por consecuencia esencial la re-ducción* La incondicionalidad del pensar exige el "devenir" (como "yo" pienso). ¡Pero éste el *des*-devenir y *así* recién la *negatividad* hegeliana! Con ello una extremadamente condicionada, a saber, ¡por una más originaria!

5. ¿Qué clase de *no* [nein] *y no* [nicht] se encuentra *en* este pensar mismo?

6. ¿Hasta qué punto presu-"pone" la diferenciación de ser y ente?

7. Ist hier überhaupt die Kennzeichnung als »Unterscheidung« angemessen? »Differenz« — *Auseinandertrag* — aber so gerade *die Einheit wahrend* und entfaltend. Welche *Einheit?* Wie das Wesen des Seyns?

19. Die Voraus-setzungen des Hegelschen Denkens des Seins im engeren und weiteren Sinne

Diese »Voraus-setzungen« als *denkerische* — mit dem Wesen dieses Denkens *gesetzt.*

Den Denker durch die Auseinandersetzung in diese Voraus-setzung *eigens* setzen. Das bedeutet nicht *Rückgang* auf solches, was der Denker hätte bedenken müssen, sondern die Versetzung in Jenes, was der Denker wesensmäßig, gemäß seiner Grundstellung, *noch nicht* bedenken durfte und konnte, um das zu denken, was er gedacht, und um so zu denken, wie er gerade gedacht.

»Vor«: Nichts, was im Sinne *seines* Denkens je *nach*geholt werden könnte und dürfte, sondern was *noch nicht eingeholt* und weit vorausbestimmt ist.

Die *»Grenze«* eines denkerischen Denkens ist niemals der hinterlassene *Mangel,* sondern die voraus erzwungene verborgene Unentschiedenheit als Notwendigkeit neuer Entscheidungen. In dieser Grenze liegt die *Größe,* das Schaffen des unzugänglichen Fragwürdigsten und sogar *gegen* das je eigene Wissen. Die »Voraussetzungen« *nicht das Liegengebliebene,* sondern das Vorausgeworfene. (»Voraus-setzungen« vor allem nicht *»psychologisch-biologisch«,* sondern im Wesensabgrund des Denkens des Seyns beschlossen.) Das geschichtlich Wesentliche in jedem Denken ist dieser verborgene, ihm selbst unzugängliche, aber deshalb rücksichtslos vollzogene Übergriff in die Voraus-setzungen. Das Gründen des Fragwürdigen kann freilich nie Ziel der »Weltanschauung« und des »Glaubens« sein, wohl aber der *Philosophie,* die einzig das *Sein* will. Der *erste* Anfang des abendländischen

7. ¿Es aquí del todo adecuada la caracterización como "diferenciación"? "Diferencia" – *separación* – pero justamente así *cuidando y* desplegando *la unidad.* ¿Qué *unidad?* ¿Cómo la esencia del ser (Seyn)?

19. Los presu-puestos del pensar hegeliano del ser en sentido estricto y más amplio

Estos "presu-puestos" como *pensantes – puestos* con la esencia de este pensar.

Poner *expresamente* al pensador en este presupuesto a través de la confrontación. Ello no significa *retroceso* a algo que el pensador debiera haber considerado, sino el traslado[*1] a aquello que al pensador esencialmente, según su posición fundamental, *todavía no* le era permitido ni podía considerar, para pensar lo que pensó, y para pensarlo así como justamente lo pensó.

"Pre": nada de lo que en el sentido *de su* pensar pudiera *y* fuera permitido ser *re*cuperado, sino lo que *todavía no* está *recogido*[*2] y está ampliamente predeterminado.

El *"límite"* de un pensar pensante nunca es la *carencia* dejada, sino la indecisión previamente forzada, oculta, como necesidad de nuevas decisiones. En este límite se encuentra la *grandeza,* el lograr lo más digno de ser cuestionado, inaccesible, y hasta *contra* el propio saber respectivo. Los "presupuestos" *no lo que quedó,* sino lo previamente arrojado. ("Presu-puestos", sobre todo no *psicológica-biológicamente",* sino decididos en el abismo esencial del pensar del ser [Seyn]). Lo históricamente esencial en cada pensar es esta usurpación oculta, a ella misma inaccesible, pero por ello realizada desconsideradamente, de los presu-puestos. El fundar lo cuestionable no puede nunca, evidentemente, ser meta de la "concepción de mundo" ni de la "fe", sí empero de la *filosofía,* que únicamente quiere el *ser.* El *primer* comienzo del pensar occidental realiza los más

[*1] El autor emplea toda una familia de palabras, que no se puede reproducir en castellano, en torno al verbo raíz 'setzen', *poner,* para aclarar como lo hace a menudo, desde los recursos que ofrece el mismo lenguaje, la posición del planteo hegeliano: 'Voraus-setzung', *puesto por adelantado,* que traducimos por *presu-puesto,* 'Ver-setzung', *traslado.*

[*2] El autor emplea dos términos emparentados a través del verbo raíz 'holen', *ir a buscar, traer:* 'nachgeholt' y 'eingeholt' que traducimos por 'recuperado' y 'recogido' respectivamen-

Denkens vollzieht die weitesten und reichsten und verborgensten Voraus-setzungen, und gerade darin besteht das Anfangende; nicht etwa darin, daß es vermeintlich mit dem Geringsten und Leeren anhebt.

Die Voraus-setzung, der Voraus-entwurf des einstmals Einzuholenden ist: *die Grundlosigkeit der unbefragten Wahrheit des Seyns.*

Aber das Einholen dieser Voraus-setzung, das ausarbeitende Setzen derselben, ist nicht Vollendung des Anfangs, sondern wieder Anfang und damit *voraus-setzender* als der erste: das Seyn selbst als Ab-grund; das Seiende und seine Erklärbarkeit fortan nicht mehr die Zuflucht, Schutz und Stütze.

20. Rückblick

Versuch einer *Auseinandersetzung* mit *Hegel,* der abendländischen Metaphysik. Auseinandersetzung — Hegel — abendländische Metaphysik — *und uns in das Eigene und das je Einzige setzen.* Darüber wäre noch mehr zu sagen (vgl. »Die Selbstbesinnung«[1]), zuvor aber — eine Strecke weit vollziehen.

Hinsicht (nach bestimmten Forderungen): *die Negativität.*

Das vorige Mal verdeutlicht an der Unterscheidung von Etwas und Anderem; frei herausgenommen und behandelt. Das ist möglich, weil Hegel selbst weiß und es oft sagt, daß nicht der Buchstabe seines Textes das Absolute selbst ist. Negativität und Anderssein; vgl. dort[2].

Negativität: die sich unterscheidende Unterschiedenheit — in sich unterschiedene Unterscheidung. — »Bewußtsein«.

»Negation« immer in diesem Sinne, nicht als »Verneinung«, sondern »Synthesis« — Elevation, sondern Be-stimmen.

[1] Anm. d. Hg.: In den Unterlagen zur »Negativität« nicht vorhanden.
[2] Vgl. oben Nr. I, 5, S. 18.

amplios y ricos y ocultos presu-puestos, y justamente en ello consiste lo que comienza; no acaso en que presuntamente se inicie con lo más pobre y vacío.

El presu-puesto, el pre-proyecto de lo por recoger una vez es: *la carencia de fundamento de la ininterrogada verdad del ser [Seyn].*

Pero el recoger este presu-puesto, el poner elaborador del mismo, no es acabamiento del comienzo, sino de nuevo comienzo y con ello *más presu-ponedor* que el primero: el ser [Seyn] mismo como a-bismo; el ente y su explicabilidad, en adelante ya no más refugio, protección y apoyo.

20. Retrospectiva

Intento de una *confrontación* con *Hegel*, con la metafísica occidental. Confrontación – Hegel – metafísica occidental – *y ponernos nosotros en lo propio y lo cada vez único.* Sobre ello habría más aún que decir (comp. "La automeditación"[1]), pero antes [habrá que] cumplir todo un trayecto.

Respecto (según determinadas exigencias): *La negatividad.*

Aclarado antes en la diferenciación de algo y otro; libremente extraído y tratado. Ello es posible porque Hegel mismo sabe y a menudo lo dice que la letra de su texto no es el mismo absoluto. Negatividad y ser otro; comp. allá[2].

Negatividad: la diferencialidad que se diferencia – la diferencia en sí diferente – "Conciencia".

"Negación" ["Negation"] siempre en este sentido, no como "negación" [Verneinung][*1], sino "síntesis" – *elevation,* sino de-terminar.

---

te, acentuando con bastardilla los prefijos 'nach' y 'ein' que distinguen el sentido pero a su vez remiten al básico de la palabra raíz.

[1] Nota del editor [alemán]: No existente en los papeles sobre la "negatividad".

[2] Comp. supra I, 5, p. 43.

[*1] El autor emplea la palabra latina 'Negation' para el sentido aclarado de negatividad, y la alemana 'Verneinung' para el sentido habitual de mera negación, que en castellano no se pueden diferenciar.

21. Die geschichtliche Auseinandersetzung und der Rückgang auf »Voraussetzungen«

»Voraus-setzung« — von wo aus gesprochen? »Praemissen«, Vorausgeschicktes — für das rechnende Denken. *Oberste Sätze,* die Grund-sätze sein können, aber nicht müssen; selbst dann aber *»Sätze«? In welchem Sinne stets ein Nachtrag?*

Das Voraus — wie und wohin und wann? Inwiefern das »einfache« Denken, ja jedes Verhalten ihm selbst *voraus ist,* sofern es Offenes und Offenheit in Anspruch nimmt. Was aber ist dieses?

Voraus-nahme und Voraus-habe — und das »Als«. Voraus-nahme und Voraus-habe als Innestehen im Offenen. Das Offene des Da (Da-heit). *Voraus-setzen als unerkanntes Wesensmoment des Da-seins.*

Da-sein aber nichts *Vorhandenes,* bloßes ὑποκείμενον, das einfach durch Zurück-fragen vorhandlich wäre, sondern: Menschwesen verwandelnde *Er-springung,* und diese nur aus und im Fragen des Fragwürdigsten.

21. La confrontación histórica y el retroceso a los "presupuestos"

"Presu-puesto" – ¿expresado desde dónde? "Praemissen", pre-enviado –para el pensar calculador. *Primeras proposiciones,* que pueden ser principios, mas no tienen [que serlo]; pero ¿entonces aún *"proposiciones"? ¿En qué sentido siempre un suplemento?*

Lo previo –¿cómo y hacia dónde y cuándo? ¿Hasta qué punto el pensar "simple", todo conducirse es *previo* a sí mismo, en tanto reivindica algo abierto y apertura? ¿Pero qué es esto?

Toma-previa y ventaja – y el "como". Toma-previa y ventaja como estar en lo abierto. Lo abierto del ahí (ahí-dad).*[1] *Presu-poner como momento esencial desconocido del ser-ahí.*

Pero ser-ahí nada de algo *presente ante la mano (Vorhandenes)* – mero ὑποκείμενον, que simplemente estuviera presente a la mano (vorhandlich) a través de un retro-preguntar–, sino: *salto* transformador de la esencia humana y éste sólo a partir de y en el preguntar a lo más cuestionable.

*[1] Reproducimos con un neologismo el neologismo del autor 'Da-heit'.

II. Der Fragebereich der Negativität

1. Zur Begriffssprache

»Negativität« für Hegel: der in sich fraglose dreifache Unterschied des unmittelbaren, mittelbaren, unbedingten *Bewußtseins (Ich* stelle vor — etwas).

»Negativität« für uns der Name eines *Fragebereichs:* nach der herkömmlichen Meinung, aber schon im Vorblick auf das andere Fragen gegliedert, der Zusammenhang von *Neinsagen, Verneinung, Verneintheit, Nicht, Nichts und Nichtigkeit.* (Wie der »Wert« gedanke, selbst im Wesen bodenlos, sich noch einmischt in die Frage nach dem *Nichts.)*

Das Nichts als der Ab-grund, das Seyn selbst. Aber hier das Seyn nicht metaphysisch, auf das Seiende zu und von ihm her, sondern aus seiner Wahrheit.

Allein, ist nicht die Bestimmung *Ab*-grund ganz vom Seienden her? Nein, nur im Anschein der ersten Hinleitung.

2. Die Negativität

1. Hegels *Negativität* ist für ihn keine Frage; der »Ursprung«, und das heißt zugleich: der Wesensbestand dessen, was dieser Name umschließt, wird nicht fragwürdig und nicht *fragbar,* weil die Negativität mit dem vorausgesetzten »Bezirk« seines Fragens schon gesetzt ist — gesetzt mit dem Denken, das hier besagt: »Ich stelle etwas vor im allgemeinen« — in seinem »Begriff«, in seiner Gedachtheit, als der Gedanke. Worauf alles einzig ankommt, ist, die Gedachtheit unbedingt zu denken und so-

II. El ámbito de pregunta de la negatividad.

1. *Acerca del lenguaje conceptual*

"Negatividad" para Hegel: la triple diferencia en sí indudable de la *conciencia* inmediata, mediata e incondicionada (*yo* represento – algo).

"Negatividad" para nosotros: el nombre de un *ámbito cuestionable,* según la opinión usual, pero ya en mirada previa articulada al otro preguntar, el contexto de *decir no, negación, negabilidad, no, nada y nulidad.* (Cómo el pensamiento de "valor", él mismo en esencia insondable, todavía se inmiscuye en la pregunta por la *nada).*

La nada como el ab-ismo, el ser [Seyn] mismo. Pero aquí el ser (Seyn) no metafísicamente, hacia el ente y desde él, sino desde su verdad.

Sólo que ¿no es la determinación *ab*-ismo totalmente a partir del ente? No, sólo en la apariencia de la primera dirección hacia allí.

2. *La negatividad*

1. La *negatividad* en Hegel no es para él una pregunta; [sino] el "origen", y ello significa al mismo tiempo: el contenido esencial de lo que este nombre abarca no se hace digno de ser cuestionado ni *cuestionable,* porque la negatividad ya está puesta con el "circuito" presupuesto de su preguntar –puesta con el pensar, que aquí significa: "yo represento algo en general"– en su "concepto", en su pensabilidad, como pensamiento. De lo que todo depende únicamente es de pensar incondicionalmente a la

mit das Denken selbst.[1] Dieses hinterläßt damit auch nichts, was in seinem Sinne unbewältigt, unentschieden wäre: das unbedingte Denken ist die Fraglosigkeit selbst.

2. Abgesehen von der Fraglosigkeit der *Hegelschen* Negativität ist aber überhaupt und durchgängig das *Negative* solches, was einer Befragung nicht bedürftig werden kann; denn das Negative, Verneinte und Verneinende gehört zur Verneinung. Nein-sagen, Ja-sagen sind Urformen des urteilenden Denkens. Am Verneinten als solchen läßt sich dann die Verneintheit »abstrahieren« und als das *»Nicht«* benennen; und wendet man dieses Nicht, d. h. die vorstellende Verneinung, an auf alles Verneinbare überhaupt — d. h. auf das zuerst Bejahte, das Seiende im Ganzen —, dann ergibt sich als das Nicht des Seienden im Ganzen *das Nichts;* und dieses ist eben *Nichts* — wobei sich überhaupt aufzuhalten schon die gröbste Mißdeutung ist. Denn das Nichts ist doch das schlechthin *»Nichtige»*, das noch weiter denken und durchdenken zu wollen die Vernichtung, ja Selbstvernichtung des Denkens bedeutet. Aus der Selbstverständlichkeit des Denkens und daß es immer »etwas« zu denken haben muß, um es selbst zu sein, ergibt sich die völlige Fraglosigkeit der Negativität, wobei jetzt »Negativität« besagt: jener selbstverständliche Zusammenhang zwischen Nein, Verneinung, Verneintheit, Nicht, Nichts und Nichtigkeit.

3. Das Denken aber *ist selbstverständlich,* weil es die Wesensauszeichnung des Menschen verbürgt und der Mensch — wir selbst — *das denkende Tier* (animal rationale).[2] Man kann dieses Denken dieses jederzeit irgendwo antreffbaren Tieres näher in seinen Formen und Weisen beschreiben und aufzeichnen und

[1] Bewußtsein als Selbstbewußtsein und die dem sich eröffnende Unendlichkeit. Vgl. Kant, Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat? (1791). WW Bd. XX (Akademieausgabe). S.270.
[2] Vgl. Kant über den Unterschied zu allem ,»Vieh«. Kant, Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik. (S. oben Anm. 1.) Ibid. (»... die gänzliche Absonderung von allem Vieh«).

pensabilidad y por consiguiente al pensar mismo[1]. Esto tampoco deja con ello nada que en su sentido fuera no dominado, no decidido; el pensar incondicionado es la indubitabilidad misma.

2. Pero prescindiendo de la indubitabilidad de la negatividad *hegeliana,* lo *negativo [Negative]*[*1] es algo que en general y por completo no puede tornarse menesteroso de una interrogación; pues lo negativo [Negative], negado [Verneinte] y negador [Verneinende], pertenece a la negación [Verneinung]. Decir-no, decir-sí son formas originarias del pensar que juzga. De lo negado como tal se deja luego "abstraer" la negabilidad y denominar como el *"no" ["Nicht"];* y si se emplea este no, es decir, la negación representativa para todo lo negable en general –es decir, para lo en primer lugar afirmado, el ente en su totalidad–, entonces resulta *la nada* como el no del ente en totalidad; y éste es precisamente *nada* –donde ha de detenerse ya en general la interpretación falsa más grosera–. Pues la nada es sin embargo lo simplemente *"nulo"*, lo que significa querer seguir pensando y examinando la aniquilación, sí, la propia aniquilación del pensar. De la evidencia del pensar y de que siempre tiene que tener "algo" que pensar para ser él mismo, resulta la plena indubitabilidad de la negatividad, donde ahora "negatividad" quiere decir: ese evidente contexto de no [Nein], negación [Verneinung], negabilidad [Verneintheit], no [Nicht], nada y nulidad.

3. Pero el pensar es *evidente,* porque garantiza la distinción esencial del hombre y el hombre –nosotros mismos– [es][*2] *el animal pensante* (animal rationale).[2] A este pensar de este animal hallable en todo tiempo por doquier, se puede describir y apuntar más cercanamente en sus formas y modos, desarrollando diferentes

[1] Conciencia como autoconciencia y la infinitud que se le inaugura. Comp. Kant, *¿Cuáles son los progresos reales que la metafísica ha hecho en Alemania desde los tiempos de Leibniz y Wolff?* (1791). WW t XX (edición de la Academia), p. 270.- *Kant, Los *progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff,* trad. de F. Duque, Tecnos, Madrid 1987.

[*1] Ver nota [*1] en pág. 77 de esta edición.

[*2] Agregamos el verbo "[es]" así, entre corchetes, porque reproducir la elipsis del mismo que hace el autor por razón del estilo que emplea, no permitiría tal vez al lector advertir tan claramente que 'hombre' está aquí en nominativo, como sujeto.

[2] Comp. Kant acerca de la diferencia con todo "bruto". Kant, *Obra premiada acerca de los adelantos de la metafísica.* (Ver supra nota 49). Ibid. ("...la total separación de todo bruto"). I. Kant, *Los progresos de la metafísica...*, op. cit., ibid.

dabei verschiedene Ansichten entwickeln und unterschiedliche Grade der Durcharbeitung erreichen. Dieses bleibt jedoch selbst in seiner höchsten metaphysischen Systematik immer nur die *nachträgliche* Erörterung dessen, was in seinem wesentlichen Bestand klar und bekannt ist. Deshalb entspricht es der Ordnung, wenn die Negativität als fraglos gilt.

4. Wozu also und wodurch getrieben versuchen wir bei diesem Fraglosen zu verweilen, um doch noch eine Frage herauszuzaubern? Weil das Fraglose und gerade es noch zweideutig und deshalb fragwürdig sein kann.

Das Fraglose ist einmal das Unfragwürdige, was durchaus entschieden keinen möglichen Anhalt einer Befragung zu bieten vermag. Das Fraglose ist zum anderen das im Grunde *Un*entschiedene, aber in der Besinnungsflucht für Entschiedenes Ausgegebene. Die Besinnungsflucht wiederum kann gleichlaufen mit einer Unwissenheit hinsichtlich der Entscheidungen, kann aber auch bereits die Folge eines gewollten *Ausweichens* vor Entscheidungen sein, ja es kann in ihr beides zusammenkommen. Dann hat das Fraglose jene fast unangreifbare Gestalt des durchaus Selbstverständlichen.

5. Die Negativität ist sowohl im System der *Vollendung* der abendländischen Metaphysik fraglos, als auch überhaupt innerhalb der Geschichte der Metaphysik. Die Fraglosigkeit der Negativität zieht sich zurück auf die Fraglosigkeit des Denkens als des Grundvermögens des Menschen, dessen Wesenssetzung zuvor außer Frage steht. Was bedeutet und umschließt dieses Fraglose im Ganzen?

Das Denken »sagt« über das Seiende, was es je und wie es jeweils *ist*. Das Denken unterhält den maßgebenden Bezug zum Sein des Seienden. Das Denken gibt daher auch und zuvor schon die *Anweisung auf den Gesichtskreis*, innerhalb dessen das Sein als ein solches sich bestimmt. Das Denken ist somit nicht nur Vollzugsweise der vorstellenden Bestimmung des jeweilig Seienden, sondern es ist zugleich und *vor* allem die Gesichtskreisvorgabe für die Wesensfestsetzung des Seins. Sein ist die

pareceres y alcanzando diferentes grados de elaboración. Pero ello permanece, sin embargo, en su metafísica sistemática suprema sólo el *ulterior* debate de lo que en su contenido esencial es claro y conocido. Por ello, corresponde al orden cuando la negatividad rige como indudable.

4. ¿Para qué entonces y movidos por qué cosa intentamos detenernos en esto indudable, para sin embargo sacar por encantamiento una pregunta? Porque lo indudable y precisamente él puede ser aún equívoco y por ello cuestionable.

Lo indudable es, por una parte, lo incuestionable, lo que decidido por completo no es capaz de ofrecer ningún apoyo posible a una interrogación. Lo indudable es, por otra, lo en el fondo *in*deciso, pero en la huida de la meditación dado por decidido. Nuevamente la huida de la meditación puede correr paralela con una ignorancia con respecto a decisiones, mas puede también ser ya la consecuencia de un *eludir* querido de decisiones, y puede así reunirse en ambos. Entonces lo indudable tiene esa casi inasible forma de lo totalmente evidente.

5. La negatividad es indudable, tanto en el sistema del *acabamiento* de la metafísica occidental, como también en general al interior de la historia de la metafísica. La indubitabilidad de la negatividad se concentra en la indubitabilidad del pensar como facultad fundamental del hombre, cuya posición esencial está previamente fuera de cuestión. ¿Qué significa y abarca esto indudable en su totalidad?

El pensar "dice" acerca del ente qué y cómo *es* respectivamente. El pensar sustenta la referencia determinante al ser del ente. De allí que el pensar dé también y ya previamente la *indicación del horizonte* en el que se determina el ser como tal. Por lo tanto el pensar es no sólo el modo de realización de la determinación representativa del respectivo ente, sino que es a la vez y *ante* todo el horizonte previo para la fijación esencial del ser. Ser es la inoculta presencia y estabilidad para el percibir y

für das Vernehmen und im Vernehmen unverborgene Anwesenheit und Beständigkeit. Sofern sich das Vernehmen (νοῦς) zum Denken (λόγος — ratio, Vernunft) bestimmt, ist Sein die Gedachtheit, — eine Bestimmung des Seins, die sowohl der »idealistischen« als auch der »realistischen« Auslegung des Bezugs zum Seienden *im voraus zugrundeliegt.*[3] Die Selbstverständlichkeit des Denkens bedeutet daher im Grunde die Fraglosigkeit dessen, daß das Denken der maß— und gesichtskreisgebende Bezug zum Sein ist.

Weil nun das Denken das Grundvermögen des Menschen ausmacht, das Wesen des Menschen aber in eins mit dem Gesagten für selbstverständlich gilt, besagt die Selbstverständlichkeit der Negativität und somit die des Denkens nichts Geringeres als die Selbstverständlichkeit *des Verhältnisses* »zwischen« *Mensch und Seyn.* Daraus entspringt das Seltsame, was sich durch die ganze Geschichte der Metaphysik in den verschiedensten Gestalten hindurchzieht: daß zwar das Verhältnis des Menschen zum Seienden, das er selbst nicht ist, in vielfacher Weise bezweifelt, befragt, gedeutet und begründet wird und daß gleichwohl allem zuvor das Verhältnis des Menschen zum Sein außer jeder Frage steht und dies so »entschieden«, daß es gar nicht eigens bedacht, sondern als das Selbstverständlichste des Selbstverstädlichen in Anspruch genommen wird. Was man »Ontologie« zu nennen pflegt, ist nur die gelehrtenhafte Besiegelung dieser Selbstverständlichkeit.

6. Die Fraglichkeit des Denkens in seinem Wesen und in seiner Rolle als Anweisung des Gesichtskreises der Seinsauslegung umschließt aber noch ein anderes Fragloses. Weil das Denken zunächst als unmittelbares Bedenken des jeweilig eröffneten und begegnenden Seienden zugleich der Leitfaden der Bestimmung des Seins ist, kommt das, was wir den Unterschied zwischen dem Seienden und dem Sein nennen, gar nicht eigens *als* Unterschied in den Blick; und deshalb bleibt voll-

[3] Vgl. Kants »Technik« der »Natur«. [Kant, Kritik der Urteilskraft. § 23.]

en el percibir. En tanto el percibir (νοῦς) se determina como pensar (λόγος – ratio, razón), es ser la pensabilidad –una determinación del ser, que *previamente sirve de base* a la interpretación tanto "idealista" como también "realista" de la referencia al ente[3]–. Por ello, la evidencia del pensar significa, en el fondo, la indubitabilidad de que el pensar sea la referencia al ser determinante y otorgadora de horizonte.

Porque el pensar determina la facultad fundamental del hombre, y la esencia del hombre, según lo dicho, rige como evidente, la evidencia de la negatividad y con ello del pensar quiere decir nada menos que la evidencia de la *relación* "entre" *hombre y ser [Seyn]*. De allí se origina lo extraño, que atraviesa toda la historia de la metafísica en las más diferentes formas: a saber, que la relación del hombre con el ente que él mismo no es, es de múltiples modos puesta en duda, interrogada, interpretada y fundamentada, y que no obstante, antes de todo la relación del hombre con el ser está fuera de toda pregunta y ello tan "decididamente" que para nada es expresamente considerada, sino que es reivindicada como lo más evidente de lo evidente. Lo que se suele llamar "ontología" es sólo el sello erudito de esta evidencia.

6. Pero la cuestionabilidad del pensar en su esencia y en su rol como indicación del horizonte de la interpretación de ser, abarca aún a otra cosa indudable. Porque el pensar, como consideración inmediata del respectivo ente inaugurado y que sale al encuentro, es en primer lugar a la vez el hilo conductor de la determinación del ser, lo que llamamos diferencia entre el ente y el ser no llega para nada a ser mirada expresamente *como*

[3] Comp. "técnica" de la "naturaleza" de Kant. (Kant, *Kritik der Uteilskraft*, # 23).- *Kant, *Crítica de la facultad de juzgar*, edic. anotada, trad. de P. Oyarzun, Monte Avila, Caracas 1991. También, I. Kant, *Crítica del juicio*, trad. de J. Rovira Armengol, Losada, 3a. ed., Buenos Aires 1993; I. Kant, *Crítica del juicio*, trad. de M. García Morente, Espasa Calpe, Madrid.

ends jede Frage nach dem Wesen und dem Grund dieses Unterschiedes im Bereich des völlig Gleichgültigen und Unbekannten.

7. Was bedeutet daher die metaphysische Fraglosigkeit der Negativität als Fraglosigkeit des Wesens und der Rolle des Denkens? Daß unentschieden geblieben: 1. das Verhältnis des Menschen zum Sein; 2. der Unterschied zwischen dem Sein und dem Seienden. Dieses gedoppelt Unterschiedene gehört in die Einheit zusammen, in die Einheit der einzigen Frage: Woraus, wenn niemals aus dem Seienden, jemals das Sein seine Wahrheit habe und worein diese zu gründen sei. Wie es mit dem Seyn stehe, wenn es nicht ein Seiendes und nicht das Seiendste, aber auch kein bloßer Nachtrag zum Seienden »sei«.

Nach der Negativität als der »Energie« des unbedingten metaphysischen Denkens fragen, heißt, *dieses Unentschiedene* zur Entscheidung stellen. Diese Entscheidung erst einmal aufzustellen, sicht- und erfahrbar, d. h. zur Not zu machen, ist der einzige Gedanke eines Denkens, das die Seinsfrage fragt. Im Wesen einer Aufstellung dieser Entscheidung liegt, daß sie wie keine vor ihr zu einer geschichtlichen (nicht historischen) Auseinandersetzung werden, zugleich aber den Sprung in das Ungegründete, ja vielleicht Abgründige vollzogen haben muß. Daher kann dieses Denken — noch weniger als irgendeine wesentliche Metaphysik — nicht mundgerecht und nie lehrmäßig eingelöffelt werden, wie Erkenntnisse einer Wissenschaft. Möglich, aber auch in gewissen Grenzen nötig, ist die ständige und lange Vorbereitung zum Sprung in das Fragen jenes Unentschiedenen; dabei trägt schon solche Vorbereitung leicht die Gefahr in sich, über den Sprung zu schwatzen statt zu springen.

diferencia; y por ello toda pregunta por la esencia y el fundamento de esta diferencia queda completamente en el ámbito de lo por entero indiferente y desconocido.

7. ¿Qué significa, por lo tanto, la indubitabilidad metafísica de la negatividad como indubitabilidad de la esencia y del rol del pensar? Que quedó indeciso: 1. la relación del hombre con el ser; 2. la diferencia entre el ser y el ente. Esto, doblemente diferente, pertenece a la unidad, a la unidad de la única pregunta: ¿de dónde, si nunca del ente, tendría el ser jamás su verdad y dónde habría de fundarse? ¿Qué sucede con el ser [Seyn] si no "es" un ente ni el máximo ente, pero tampoco un mero suplemento del ente?

Preguntar por la negatividad como la "energía" del pensar metafísico incondicionado, significa poner a decisión *esto indeciso*. Exponer recién esta decisión, hacerla visible y experimentable, es decir, indigente, es el único pensamiento de un pensar que pregunta la pregunta por el ser. Se encuentra en la esencia de una exposición de esta decisión, que como ninguna antes tenga que convertirse en una confrontación histórica (no historiográfica), pero que al mismo tiempo tenga que haber realizado el salto a lo infundado, tal vez abismal. Por eso este pensar –todavía menos que cualquier metafísica esencial– no puede ser dado en cuchara al gusto y nunca por enseñanza, como conocimientos de una ciencia. Posible, pero también en ciertos límites necesaria, es la continua y larga preparación para el salto al preguntar de eso indeciso; en ello tal preparación lleva ya en sí fácilmente el peligro de charlar sobre el salto en lugar de saltar.

3. *Rückblick*

Wir haben das vorige Mal die Fraglosigkeit der Hegelschen Negativität uns erneut klar gemacht in ihrer Verwurzelung in der geläufigen Ansicht des Denkens. Wir versuchten dann zuletzt das Wesen des Denkens einheitlich zu sehen und damit schon dieses Fraglose in ein Fragwürdiges aufzulockern. Wie sehr wir uns sogleich in einen Bezirk des Fragwürdigen gestellt sehen, zeigte sich daran, daß die Frage nach dem einheitlichen Wesensgrund dessen, was wir als Kennzeichen des Denkens anmerkten, ohne Antwort blieb und ohne Hinweis auf die Richtung, aus der eine Antwort zu gewinnen, d. h. in der ursprünglicher zu fragen sei.

Und vielleicht standen wir schon an einer Stelle, von der nur noch ein Sprung ins »Weitere« und Freie trägt und jedes scheinbar weiterführende Zergliedern oder Zusammensehen immer nur ein Nachträgliches bleibt.

Aber zunächst und vielleicht auf lange hinaus handeln wir denkend immer noch echter, wenn wir *nicht* springen und die Besinnung im Vordergrund halten. Dieser ist zwar nicht Vordergrund eines bloßen Hintergrundes (solches, zu dem man auf derselben Ebene gelangen könnte), sondern Vordergrund eines *Ab-grundes.* Wobei doch dieses kaum zu sagende Wort »Abgrund« ein sehr Nüchternes und Einziges denkt und nicht mißbraucht werden darf, um als leerer Titel eine nur sentimentale Ergriffenheit und Scheintiefe bloß schweifender, eben eingefallener halber Einfälle als Ernst des Denkens vorzutäuschen.

3. *Retrospectiva*

Anteriormente, nos hemos aclarado nuevamente lo indudable de la negatividad hegeliana, en su enraízamiento en la visión habitual del pensar. Intentamos luego, en último término, ver unitariamente la esencia del pensar y con ello ya ablandar esto indudable en algo cuestionable. Cuánto nos vemos de inmediato colocados en un circuito de lo cuestionable, se mostró en que la pregunta por el fundamento esencial unitario de lo que anotábamos como característica del pensar quedó sin respuesta y sin referencia a la dirección de la que se haya de ganar una respuesta, es decir, preguntar en la originaria.

Y tal vez estábamos ya en un sitio desde el cual no más que un salto lleva a lo "más amplio" y libre, y todo desarticular o ver conjunto, que aparentemente conduce más allá, siempre queda sólo como adicional.

Pero, por de pronto y tal vez por largo tiempo, procedemos pensando siempre más auténticamente si *no* saltamos y mantenemos la meditación en primer plano. Este no es, por cierto, primer plano de un mero fondo (uno tal que se pudiera alcanzar sobre el mismo plano), sino primer plano de un *a-bismo.*[*1] En lo cual esta palabra apenas decible, "a-bismo", piensa algo muy sobrio y único y no puede ser mal empleada para simular la seriedad del pensar, como título vacío una conmoción sólo sentimental y aparente profundidad de meras ocurrencias a medias, errantes, apenas en mientes.

[*1] El autor emplea una vez más una familia de palabras, que no se reproduce en castellano aunque estén emparentadas en su significación, sobre la palabra raíz 'Grund', fundamento, suelo, para desplegar un sentido a través de ellas a partir del sentido básico: Vorder-grund, Hinter-grund y Ab-grund, que traducimos respectivamente por primer plano, fondo y abismo.

III. Die Unterscheidung von Sein und Seiendem[1]

1. Die Unterscheidung als Ent-scheidung

Ent-scheidung — hier, was aus dem bloßen *Scheiden* und Unterscheiden von Vorgebbarem heraus *nimmt*.

Das Seyn selbst ist die *Entscheidung* — nicht ein gegen das Seiende *Unterschiedenes* für eine vorstellende, dazugekommene, vergegenständlichende und sie einebnende Unterscheidung.

Das Sein ent-scheidet als Er-eignis in der *Er-eignung* des Menschen und der Götter in die Not zum Wesen des Menschentums und der Gottschaft. — Welche Er-eignung den Streit von Welt und Erde zur Erstreitung entspringen laßt, — in welchem Streit sich erst das Offene *lichtet,* in dem das Seiende zu ihm selbst zurückfällt und ein *Gewicht* empfängt.

2. Die Unterscheidung von Sein und Seiendem

Diese »Unterscheidung«, d. h. die Kennzeichnung des so Benannten mit Hilfe von *Unterschied,* ist Vordergrund, ist *noch* metaphysisch, — die äußerste Aufhellung des Grundes der Metaphysik innerhalb ihrer und deshalb jederzeit für das gewöhnliche Meinen ein Hinweis und Anhalt und gleichwohl eine *Mißleitung.*

Unter-schied — Auseinandertrag — Einsprung in dies »Nicht«, das aus der *Nichtung* kommt, *die das Seyn ist.*

[1] Nur als vordergründliche, in Wahrheit verderbliche Fassung des Verhältnisses von Sein und Seiendem.

III. La diferenciación de ser y ente[1]

1. *La diferenciación como de-cisión.*

De-cisión –aquí, lo aventajable que se *extrae* del mero *dividir y* diferenciar.

El ser [Seyn] mismo es la *decisión* –no un *diferente* con respecto al ente para una diferenciación representativa, sobrevenida, objetivante y que la allana.

El ser de-cide como evento-apropiador[*1], en el *acaecimiento-apropiador* del hombre y de los dioses en la indigencia, con respecto a la esencia de la humanidad y de la deidad. Acaecimiento-apropiador que hace surgir el conflicto de mundo y tierra para conquista –conflicto en el que recién se *aclara* lo abierto, en el que el ente recae en él mismo y recibe un *peso.*

2. *La diferenciación de ser y ente*

Esta "diferenciación", es decir, la caracterización de lo así nombrado con ayuda de la *diferencia,* es primer plano, es *aún* metafísico, –el máximo despejamiento del fundamento de la metafísica dentro de ella y por eso en todo momento para el opinar habitual una referencia y apoyo y no obstante una *mala conducción.*

Di-ferencia – separación – salto a ese "no" ["Nicht"], que llega del *anonadamiento [Nichtung]*[*2], *que es el ser [Seyn].*

[1] Sólo como versión de primer plano, en verdad corruptible, de la relación de ser y ente.

[*1] Traducimos 'Er-eignis' por 'evento-apropiador' cuando el autor al separar el prefijo acentúa la raíz 'eignen', apropiar, y 'Er-eignung' por 'acaecimiento-apropiador'

[*2] Traducimos 'Nichtung' término con el que el autor expresa la acción de la nada de ente, por el que creemos equivalente en castellano: 'anonadamiento'.

Der *Unterschied* setzt (vgl. frühere Überlegungen) die Unterschiedenen gleich, macht das Sein zu »etwas« Seiendem. Und *wenn nicht* — was heißt *dann* Unter-schied?

Das Seyn — das »*Inzwischen*« *und* »das Seiende«??

(kein Platonismus; keine Umkehrung desselben, keine Umkehrung der Metaphysik, sondern *Ver-nichtung*)

Einzig — Einmalig
der Irrtum? des *Allzu-Seienden,* d. h. *Seinsverlassenen* und so gerade *Wirkenden;*
oder aber — ganz anders: *Würdigung* der Verweigerung *als Streit* von Welt und Erde.

Unterscheiden:

1. *auseinander tragen? oder nur nachträglich feststellen,* und zwar den Durchgang und Übergang über??, *»das Zwischen«*

2. *das Gleichmachen*

3. *das Absehen und Hinwegsehen* (besinnungslos)

La *diferencia* equipara (recordar anteriores reflexiones) a los diferentes, convierte el ser en "algo" ente. Y *si no* ¿qué significa *entonces* di-ferencia?

¿¿El ser [Seyn] – el "*entretanto*" *y* "el ente"??

(ningún platonismo; ninguna inversión del mismo, ninguna inversión de la metafísica, sino *aniquilación)*

solo – único
el error? del *demasiado-ente,* es d. *abandonado por el ser* y así justamente *obrante*; o pero – de todo otro modo: *dignificación* del rehuso *como conflicto* de mundo y tierra.

Diferenciar:

1. *¿separar? ¿¿o sólo posteriormente constatar,* a saber, durante la travesía y el tránsito??, "*el entre*"

2. *el igualar*

3. *el prescindir y hacer caso omiso* (sin sentido)

IV. Lichtung – Abgrund – Nichts

1. Die Lichtung (das Seyn)

Aus dem »Seienden« und dem vorstellenden Verhalten zu ihm herkommend und scheinbar nur zergliedernd und dieses nach schon gewohnten Hinsichten und Auslegungen — sagen wir z. B. Vor-stellen ist Vorstellen von einem »Ding« (etwas) *»als«* etwas im »Lichte« von Seiendheit (z. B. Gebrauchsding — oder »Tier«, »Lebewesen«, »Zeug«, »Werk«).

Dieses Vorstellen *von* etwas *als* etwas im *Lichte* von ... ist bereits ein Gefüge von jenem, was in sich einig das »von«, das »als«, und das »im Lichte« fugbar macht; es ist die *»Lichtung«* des *Gelichteten,* darin das Vorstellende (der Mensch) steht, so zwar, daß dieses *»Stehen«* zuvor schon überhaupt das Wesen des Menschen bestimmt und die Wesenskennzeichnung *leiten* und tragen muß. Nicht mehr: der Mensch und dazu und dabei dieses Stehen, sondern dieses und das Wesen des Menschen als Frage! Inständlich in der Lichtung — ist der Mensch im Grunde des *Da-seins*[1]. *Inständigkeit* aber ursprünglich: *Stimmung.*

Diese Lichtung aber ist nicht erklärbar aus Seiendem, sondern sie ist das *»Zwischen« und Inzwischen* (im zeit-räumlichen Sinne des ursprünglichen Zeit-Raumes). Das »von«, »als«, das »im Lichte« sind nicht ein »Seiendes«, sind Nichts und doch nicht *nichtig,* im Gegenteil: »wichtig« *schlechthin,* von *schwerstem Gewicht,* das eigentliche Schwergewicht und das Einzige, worin alles Seiende (und zwar nicht nur als Seiendheit, Gegenständlichkeit, Zuständlichkeit) als Seiendes »ist«.

Die Lichtung ist der Ab-grund als Grund, das Nichtende zu allem Seienden und so *Gewichtigste* und damit der nicht »vor-

1 Vgl. Da-sein [s. oben I, 2, S. 15].

IV. Claro – Abismo – Nada

1. El claro (el ser) [Seyn]

Procediendo del "ente" y de un comportamiento representativo con respecto a él y aparentemente sólo desarticulando y ello según ya habituales referencias e interpretaciones –decimos por ej. re-presentar es representar una "cosa" (algo) *"como"* algo a la "luz" de entidad (por ejemplo, cosa de uso –o "animal", "viviente", "útil", "obra").

Este representar *de* algo *como* algo a la *luz* de... es ya una estructura de lo que, en sí acorde, hace ensamblable el "de", el "como" y el "a la luz"; es el *"claro"* de lo *despejado,* en el que está el que representa (el hombre), de modo que ese *"estar"* ya antes determina en general la esencia del hombre y tiene que *conducir* y sostener la caracterización esencial. ¡No más: el hombre y además y en ello este estar, sino éste y la esencia del hombre como pregunta! Con instancia en el claro –es el hombre en el fundamento del *ser-ahí*[1]–. Pero *instancia* originariamente: *disposición.*

Pero este claro no es explicable desde el ente, sino que es el *"entre" y entretanto* (en el sentido espacio-temporal del espacio-tiempo originario). El "de", "como", el "a la luz" no son un "ente", son nada y sin embargo no *nulos,* por el contrario: *sencillamente* "importantes", del *máximo peso,* la verdadera fuerza de gravedad y lo único, en lo que todo ente (y a saber no sólo como entidad, objetividad, competencia) como ente "es".

Pero el claro es el a-bismo como fundamento, lo anonadador [das Nichtende] para todo ente y de este modo *lo más importante*

[1] Comp. ser-ahí (ver supra I, 2, p. 15).

handene«, nie vorfindliche, sondern sich in der Nichtung als Lichtung verweigernde »Grund« — der *tragend-stiftend Entscheidende,* Ereignende — das Er-eignis.

Die Nichtung: die Einräumung der Reinheit der Not der Gründung (Ver-sagung des Grundes).

Die Lichtung: der überallhin offene Ab-grund 1. des /»zu« / Seiendem, auch /*zu*/ uns selbst und unseresgleichen, 2. des »als«, was jedes zuletzt und d. h. hier zuerst das *Als des Seyns ist.*

Der Ab-grund: das *Nichts,* das Ab-gründigste — das Seyn selbst; nicht weil dieses das Leerste und Allgemeinste, Verblassenste, letzter Rauch, — sondern das Reichste, Einzige, die Mitte, die nicht vermittelt und daher nie zurückzunehmen.

2. *Das Sein: der Ab-grund*

Hellsten Blickes »schon« zu ersehen in der Erfahrung des Menschen aus seiner Zugewiesenheit zum »Sein«.

Dabei dieses noch als Seiendheit, etwa im Sinne des transzendentalen Apriori, und all das innerhalb des Verhaltens des »Erkennens«, des »bloßen« Vorstellens *von* etwas *als* etwas aus dem Hinblick auf ... Sein.

Hier steht der Mensch (?) im Offenen *zu* etwas, und dieses im Freien des »als«; und das Ganze in der Eröffnung des Seyns, das selbst nicht »Gegenstand«, sondern es »ist« gerade schon dieses alles, nämlich dieses Offene, *Ab*-gründige und doch Gründende. *Der Grund — als Ab-grund* (und zugleich Ver-weigerung!). Gefügt als Da und Daheit in der Inständigkeit des Menschen, welche Inständigkeit nicht Eigenschaft »am« Menschen, sondern *Wesens*grund für ihn (genitivus essentialis).

y con ello el no "presente ante la mano", nunca hallable, sino "fundamento" que se rehúsa en el anonadamiento [Nichtung] como claro – el *que decide soportando-fundando*[*1], que acaece – el evento-apropiador.

El anonadamiento: la concesión de la pureza de la indigencia de fundación (re-huso del fundamento).

El claro: el a-bismo abierto por doquier 1. del /"para"/ ente, también */para/* nosotros mismos y nuestros iguales, 2. del "como", que en todo último término y aquí en primer término *es* el *como del ser (Seyn).*

El a-bismo: la *nada,* lo más a-bismal –el ser [Seyn] mismo; no porque éste [sea] lo más vacío y general, más descolorido, último vaho, sino lo más rico, único, el centro, que no [es] mediado y por eso nunca revocable.

2. *El ser: el a-bismo*

La más clara mirada se infiere "ya" en la experiencia del hombre de su asignación al "ser".

En ello éste aún como entidad, acaso en el sentido del apriori trascendental, y todo ello dentro del comportamiento del "conocer", del "mero" representar *de* algo *como* algo en atención al... ser.

Aquí está el hombre (?) en lo abierto *hacia* algo, y esto en lo libre del "como"; y el todo en la inauguración del ser [Seyn], que no "es" él mismo "objeto" sino precisamente ya este todo, a saber esto abierto, *a*-bismal y sin embargo fundador. *El fundamento como a-bismo* (¡y a la vez re-huso!)[*2]. Ensamblado como ahí y ahidad en la instancia del hombre, instancia que no [es] cualidad "en el" hombre sino fundamento *esencial* para él (genitivus essentialis).

[*1] "fundando' traduce aquí a 'stiftend', en el sentido de instituir, establecer, crear algo, mientras 'gründen', que aparece a continuación, hace referencia a 'Grund', fundamento.

[*2] El autor escribe 'Ver-weigerung', que traducimos por 're-huso', separando el prefijo con un guión para acentuar su sentido, en este caso de realización de resistencia, que lleva ya el verbo raíz 'weigern'.

3. *Seyn und Nichts*

Hegels Negativität ist keine, weil sie mit dem Nicht und Nichten nie ernst macht, — das Nicht schon in das »Ja« aufgehoben hat.

Das Gegenständliche — Zuständliche in der Seiendheit des unbedingten Denkens.

Das Nichten: Ver-sagen des »Grundes«, *Ab-grund.*

Das Seyn »ist« das »Nichts«, — nicht weil sie gleichwenig unbestimmt und unvermittelt, sondern *»grund« verschieden* das Eine sind! Jenes, was erst »Ent-scheidung« eröffnet.

Die »Endlichkeit« des Seins — ein sehr mißdeutbarer und zunächst nur ab-setzender Ausdruck (weder *»endlich«* noch unendlich). Gemeint ist die Wesenszugehörigkeit des »Nichtens«.

4. *Ab-grund und Nichts und Nein*

Der Ab-grund ist der Grund der *Not des Nichts und der Notwendigkeit der Nichtung,* und *diese* ermöglicht, in weiter Folge freilich, die *Unterscheidung.*

Das Nichts der Ab-grund: Versagung des Grundes, jeder Stütze und jedes Schutzes im Seienden; doch diese Versagung ist die höchste Gewährung der Not der Entscheidung und Unterscheidung.

Das Nichts ist niemals das »Nichtige« im Sinne des bloß Unvorhandenen, Unwirksamen, Unwertigen, Un-seienden, sondern Wesung des Seyns selbst als des *ab-gründig*-abgrundhaft *Nichtenden.*

Der Ab-grund aber wesentlich als das Inzwischen der *Entscheidungsnot* für das Gotthafte und das Menschentum — und damit für Da-sein, In-der-Welt-sein, Welt und Erde, Streit.

Das Da-sein als das *»Ja«* (nicht Bei- und Zustimmung zum Seienden) zur Wahrheit des Seyns, das Ja zur Nichtung und zur Notwendigkeit des »Nein«.

3. *Ser [Seyn] y nada*

La negatividad de Hegel es ninguna, porque nunca toma en serio el no y el anonadar, –ya ha sobreasumido el no en el "sí".

Lo objetivo – competente[*1] en la entidad del pensar incondicionado.

El anonadar: re-huso[*2] del "fundamento", *A-bismo.*

El ser [Seyn] "es" la "nada" –no porque [ambos sean] igualmente indeterminados e inmediados, sino son lo uno de modo *"radicalmente" ¡diferente!* Aquello que inaugura "de-cisión".

La "finitud" del ser – una expresión muy malinterpretable y en primer lugar sólo apartadora (ni *"finito"* ni infinito). Es mentada la pertenencia esencial del "anonadar".

4. *A-bismo y nada y no [Nein]*

El a-bismo es el fundamento de la *indigencia de la nada y de la necesidad de anonadamiento,* y *ésta* posibilita, en amplia consecuencia, evidentemente, la *diferenciación.*

La nada – el a-bismo: rehuso del fundamento, de todo apoyo y protección en el ente; sin embargo este rehuso es el máximo otorgamiento de la indigencia de decisión y diferenciación.

La nada nunca es lo "nulo" en el sentido del mero *no* presente ante la mano, ineficaz, sin valor, no-ente, sino esenciarse del ser [Seyn] mismo como de lo *anonadante abismal*-abismado.

Pero el a-bismo esencialmente como el entretanto de la *indigencia de decisión,* para lo divino y la humanidad –y con ello para ser-ahí, ser-en-el-mundo, mundo y tierra, conflicto.

El ser-ahí como el *"sí"* (no adhesión y consentimiento al ente) a la verdad del ser [Seyn], el sí al anonadamiento y a la necesidad del "no" [Nein].

[*1] En el original alemán se advierte el parentesco de las dos palabras 'Gegen-ständlich' y 'Zuständlich', que traducimos por 'objetivo' y 'competente', marcado por la separación de prefijos, que muestra también el parentesco de sentido a partir de la palabra raíz 'Stand'.

[*2] El autor escribe 'Ver-sagen', que traducimos por 're-huso', para evidentemente destacar el

Das *»Nein«* ist das *Ja zur Nichtung.* Das Ja zur Nichtung als Ja zum Ab-grund ist die Erfragung des Frag-würdigsten. Die Wächterschaft der Wahrheit des Seyns ist das Fragertum als Er-würdigung des Frag-würdigsten.

Was aber ist die Unterscheidung von Sein und Seiendem? Ist jetzt noch *diese* Kennzeichnung haltbar und als Anweisung des Fragens möglich?

5. Seyn und Nichts

Woher das *»Nicht«* und *Nicht*hafte in allen seinen Gestalten und Stätten? Wie aber verstehen wir das » Woher«? Das *Warum* — als *weshalb* und in welcher Weise! Wir meinen den »Grund«!

Allein — wie fragen wir da, wenn wir nach dem *Grund* fragen? Ist er *dem,* nach dessen Grund wir fragen, dem »Nicht«, *über-legen?* Oder? Gehören beide zusammen und wie?

Der Ab-grund: *das Seyn. Seyn als Ab-grund* — das Nichts und der Grund *zumal.* Das Nichts ist das *ab-gründig Verschiedene vom Seyn als Nichtung und deshalb? — seines Wesens.* Der Ab-grund ist nichthafter Grund, kein stützend-schützend Seiendes, und deshalb vom Wesen des Seyns.

6. Die »Negativität«

Das Seyn als Abgrund ist das Nichts. Das Nichts ist das äußerste Gegenteil zu allem Nichtigen. Das *Nichts* nichtet und ermöglicht den Entwurf des *Nicht;* — dieses faßbar als Verneintheit, und diese das Vorstellbare der Verneinung, und diese?

Was ist *jetzt* der Mensch? — *Da-sein.*

Im Vorigen keine *Umkehrung des Früheren,* weil das Sein wesentlich anders, nicht mehr als Seiendheit erfragt.

El *"No" [Nein]* es el *sí al anonadamiento.* El sí al anonadamiento – como sí al a-bismo es el interrogar a lo más digno de ser cuestionado. La guardia de la verdad del ser [Seyn] es el cuestionamiento como dignificación de lo más digno de-ser cuestionado.

Pero ¿qué es la diferenciación de ser y ente? ¿Es *esta* caracterización aún ahora resistente y posible como indicación del preguntar?

5. Ser [Seyn] y nada

¿De dónde el *"no"* y *no*edor en todas sus formas y sitios? Pero ¿cómo entendemos el "de dónde"? El *por qué [Warum]* – como *en razón de qué [Weshalb]* y ¡de qué manera! ¡Mentamos el "fundamento"!

Sólo que –¿cómo preguntamos aquí, cuando preguntamos por el *fundamento?* ¿Es *superior* a *aquello* por cuyo fundamento preguntamos, al "no" ("Nicht")? O ¿se copertenecen y cómo?

El a-bismo: *el ser [Seyn]. Ser [Seyn] como a-bismo* – la nada y el fundamento *sobre todo.* La nada es lo *a-bismalmente diferente del ser [Seyn] como anonadamiento ¿y en razón de qué? – de su esencia.* El a-bismo es fundamento noedor, ningún ente que sostiene-protege, y por ello [es] de la esencia del ser [Seyn].

6. La "negatividad"

El ser [Seyn] como abismo es la nada. La nada es lo contrario extremo de todo lo vano. La *nada* anonada y posibilita el proyecto del *no [Nicht]* –éste asible como negabilidad y ésta lo representable de la negación, ¿y ésta?

¿Qué es *ahora* el hombre? – *Ser-ahí.*

En lo precedente ninguna *inversión de lo anterior,* porque el ser [significa] esencialmente otra cosa, ya no inquirido como entidad.

---

sentido negativo del prefijo; así como anteriormente había empleado en sentido semejante 'Ab-sage' y 'Ver-weigerung', que tradujimos por 'ne-gativa' y 're-huso' respectivamente.

7. *Das Nichts*

Das Nichts ist in aller Metaphysik, für die das Sein als Seiendheit schon der Nachtrag zum Seienden, nur noch ein Nachtrag zum Sein. Das will sagen: Je nachdem die Seiendheit begriffen wird, bestimmt sich das Nichts. (Vgl. die Tafel des Nichts bei Kant, Kritik der reinen Vernunft A 290ff., B 346 ff.)

7. *La nada*

La nada es en toda metafísica, para la que el ser como entidad es ya el suplemento del ente, sólo aún un suplemento del ser. Ello quiere decir: Según cómo la entidad sea concebida se determina la nada. (Comp. la tabla de la nada en Kant, *Crítica de la razón pura* A 290 y sigs., B 346 y sigs.).

V. Hegel

1. Wesentliches bezüglich der Begriffssprache

Was wir *Sein* nennen, gemäß dem Anfang der abendländischen Philosophie, das heißt für Hegel *Wirklichkeit;* und diese Benennung ist nicht zufällig, sondern bei Aristoteles am ersten Ende des Anfangs vorbestimmt: ἐνέργεια — ἐντελέχεια.

Was Hegel »Sein« (und Wesen) nennt, bzw. wir *»Gegenständlichkeit«:* Auch diese Bezeichnung Hegels nicht zufällig, sondern bestimmt durch die *Überführung der Metaphysik* und durch die Kantische Prägung derselben. Denn jetzt hat das Sein des Seienden (Wesen) als Kategorie die Bestimmung der *Objektivität: »Gegenständlichkeit«.*

Sein und Werden. Sein *als* Werden; vgl. Nietzsche.

Was Hegel das *Sein* nennt, ist für ihn nur eine einseitige Bestimmung des *Seins* in *unserem* und (der Wirklichkeit) *in seinem* Sinne.

Warum aber das eigentlich Seiende das Wirkliche (das *Mögliche* und das *Notwendige)?* Weil — griechisch — darin die volle Anwesung des Anwesenden, die *vollendete Anwesenheit.*

Die Umdeutung des »Wirklichen« (der ἐντελέχεια in »actus«): *Wirksame,* Erfolge.

Wenn daher Hegel das »Nichts« mit dem »Sein« *in seinem* Sinne zusammenbringt, dann scheint er das Nichts nur »abstrakt« einseitig zu fassen, und nicht und nicht einmal als *das Nichts der Wirklichkeit.* Oder doch? Weil eben das Sein selbst nichts anderes ist als das *Nichts der Wirklichkeit,* deshalb ist das Nichts im absoluten Sinne mit dem »Sein« dasselbe — und es besagt das für die »Wirklichkeit« (das Seyn).

*

V. Hegel

1. Aspectos esenciales referentes al lenguaje conceptual

Lo que nosotros, según el comienzo de la filosofía occidental, nombramos *ser*, para Hegel se llama *realidad; y* esta denominación no es casual, sino predeterminada en Aristóteles al primer final del comienzo: ἐνέργεια — ἐντελέχεια.

Lo que Hegel nombra "ser" (y esencia), [lo llamamos] nosotros *"objetividad"*: tampoco [resulta] casual esta designación en Hegel, sino determinada por el *traslado de la metafísica* y por la acuñación kantiana de la misma. Pues ahora el ser del ente (esencia) tiene como categoría la determinación de la *objetividad [Objektivität]: "objetividad" ["Gegenständlichkeit"]*[*1].

Ser y devenir. Ser *como* devenir; comp. Nietzsche.

Lo que Hegel nombra *ser*, es para él sólo una determinación unilateral del *ser* en *nuestro* sentido y (de la realidad), en el *suyo*.

¿Pero por qué lo verdaderamente ente [sería] lo real efectivo (lo *posible* y lo *necesario*)*?* Porque –de modo griego– en ello [estaría] el pleno hacerse presente de lo presente, la *presencia acabada*.

El cambio de interpretación de lo "real" (de la ἐντελέχεια en "actus"): *eficacia*, resultado.

Cuando por eso Hegel reúne la "nada" con el "ser" en *su* sentido, entonces parece concebir la nada sólo "abstractamente" de modo unilateral y no y ni siquiera una vez como *la nada de realidad.* ¿O sin embargo? Porque ciertamente el ser mismo no es otra cosa que la *nada de realidad*, por eso la nada es en sentido absoluto lo mismo que el "ser" – y esto quiere decir para la "realidad" (el ser [Seyn]).

*

[*1] Traducimos del mismo modo por 'objetividad' tanto la palabra de origen latino 'Objektivität' que emplea el autor en el primer caso, como la palabra alemana 'Gegenstädlichkeit' en el segundo con el sentido de objetividad efectiva.

Sein in unserer Redeweise (»Sein und Zeit«):

1. Seiendheit (ὂν ᾗ ὄν), und dieses in seiner ganzen Geschichte bis zur »Wirklichkeit« Hegels und dem »Willen zur Macht« (»Leben«) Nietzsches.

2. Seyn — als Grund und Zulassung der Seiendheit, die anfängliche φύσις.

3. Nur für (1.) gebraucht. (Sein und Seyn.)

Entsprechend die Seinsfrage: 1. als Frage nach der Seiendheit, 2. als Frage nach der Wahrheit des Seyns.

»Sein« für Hegel: Seiendheit im Sinne des unmittelbaren Vorstellens des Gegenstandes in seiner Gegenständlichkeit als Vor-gestelltheit. *Gegenständlichkeit.*

»Sein« für Nietzsche unterschieden zum »Werden«; auch Hegel!?

2. *Hegel*

1. Thesis — Antithesis — Syn-thesis: Urteil — ich verbinde.

2. Bewußtsein — Selbstbewußtsein — Vernunft *(Objektivität;* »das Kategoriale« — Gegenständlichkeit); Einheit und Seiendheit —*Da.*

3. Unmittelbarkeit — *Vermittelung* — »Aufhebung«; (Verbinden?) Koppelung von 1. und 2. *(Descartes)* und *Absolutheit.*

Ursprung des »Nicht« aus dem »Absoluten«, dieses als Bewußtsein (Denken). Einheit als Sammlung in die Gegenwart des Beständigsten.

Denken als unbedingter Wechselbezug von Subjekt und Objekt. Kategorien zumal objektiv *und* subjektiv.

Die Betrachtung der Geschichte — »dreifach«: 1. Der absolute Gedanke. 2. Das *Bei-sich-selbst-sein als Freiheit; wissen,* was er ist und sich als solchen darstellen. 3. *»Sein« (als Freiheit)* ist *»Wissen«* — unbedingtes (nicht »Wissen« zum Sein gehörig!).

Absoluter Begriff = Freiheit.

Bewußt-sein / Da-*sein*.

Ser en nuestro lenguaje ("Ser y Tiempo"):

1. Entidad (ὂν ᾗ ὄν), y ello en toda su historia hasta la "realidad efectiva" en Hegel y la "voluntad de poder" ("vida") en Nietzsche.

2. Ser [Seyn] –como fundamento y admisión de la entidad, la inicial φύσις.

3. Sólo empleado para (1) –Ser y Ser [Seyn]–.

Correspondiendo la pregunta por el ser: 1. como pregunta por la entidad, 2. como pregunta por la verdad del ser [Seyn].

"*Ser*" para Hegel: entidad en el sentido del representar inmediato del objeto en su objetividad como re-presentatividad. *Objetividad.*

"Ser" para Nietzsche diferente de "devenir"; ¿¡también Hegel!?

2. *Hegel*

1. Tesis – antítesis – sín-tesis: Juicio – yo enlazo.

2. Conciencia – autoconciencia – razón *(Objetividad [Objektivität]*; "lo categorial" – objetividad [Gegenständlichkeit]); unidad y entidad – *ahí.*

3. Inmediatez – *mediación* – "sobreasunción" [Aufhebung]; (¿enlazar?) acoplamiento de 1. y 2. *(Descartes)* y *absolutez.*

Origen del "no" ["Nicht"] del "absoluto", éste como conciencia (pensar). Unidad como concentración en el presente de lo máximamente estable.

Pensar como incondicionada referencia correlativa de sujeto y objeto. Categorías sobre todo subjetiva *y* objetivamente.

La consideración de la historia – "triple": 1. El pensamiento absoluto. 2. el *estar-en-sí-mismo como libertad; saber,* lo que él es y presentarse como tal. 3. *"Ser" (como libertad)* es *"saber"* – incondicionado (¡no "saber" perteneciente al ser!).

Concepto absoluto = libertad

Ser-*conciente* [*1] / *ser*-ahí.

[*1] Traducimos en este caso lo que equivale a nuestra palabra 'conciencia' por 'ser-conciente' para reproducir el modo en que lo escribe el autor, '*Bewusstsein*' y el sentido que quiere acentuar, como también en el término siguiente 'Da-sein': 'ser-ahí'.

3. *»Werden«*

»Werden« — (d. h. etwas wird, was es »ist« — geht in sich, seinen Grund zurück = zu Grunde gehen) *zu sich selbst, seinem Wesen kommen; bestimmendes Vermitteln.*

Hegel fängt mit dem Werden des Werdenden, d. h. Absoluten, an; innerhalb dieses »Anfangs« beginnt er mit dem *»Sein«*, das als *Seiendheit* das *Nichts* des *Seienden* ist, d. h. des absolut Wirklichen und seiner Wirklichkeit.

Anfang — *wovon* etwas ausgeht als dem, worin es bleibt und worein es, ausgehend, sich gründet.

Beginn — womit das Ausgehen anhebt und was als solches verschwindet, fort- und weggesetzt, übergangen wird und d. h. zugleich, aufgehoben wird.

Hegel fängt mit dem *Anfang* an, welcher Anfang die absolute Fasssung des ego cogito ist — eine eigentlich neuzeitliche Auslegung des ἐν ἀρχῆ ἦν ὁ λόγος. »Sein« (Wirklichkeit) als Bewußtsein, d. h. *sich* etwas, eines Gegenstandes, bewußt sein, als Bewußtes für sich haben.

4. *Das reine Denken des Denkens*

Das *reine Denken des Denkens* und seines *Gedachten* in der *Unmittelbarkeit.* Daß und wie Denken als Leitfaden und Entwurfsgrund der Wahrheit des Seins.

Dieses ein Denken aus dem *absoluten Denken.* (Vgl. Sein und Werden, Sein und Negativität, Sein und Vernunft.)

3. "Devenir"

"Devenir" – (es decir, algo deviene lo que "es" – vuelve a sí, a su fundamento = ir al fundamento*[1]) *venir a sí mismo, a su esencia; mediar determinante.*

Hegel comienza con el devenir de lo que deviene, es decir, del absoluto; dentro de ese "comienzo" inicia con el *"ser"*, que como *entidad* es la *nada* del *ente,* o sea, de lo absolutamente real y de su realidad.

Comienzo – de lo que algo parte como aquello en lo que permanece y donde partiendo se funda.

Inicio – con lo que el partir se eleva y lo que como tal desaparece, continuado y apartado, es omitido, y a la vez sobreasumido [aufgehoben].

Hegel comienza con el *comienzo,* comienzo que es la concepción absoluta del ego cogito – una interpretación realmente moderna del ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος. "Ser" (realidad) como con-ciencia, es decir, ser conciente de algo, de un objeto, tenerlo como conciente para sí.

4. *El puro pensar del pensar*

El *puro pensar del pensar* y de su *pensado* en la *inmediatez.* Qué y cómo pensar como hilo conductor *y* fundamento de proyecto de la verdad del ser.

Éste, un pensar desde el *pensar absoluto.* (Comp. Ser y devenir, ser y negatividad, ser y razón).

*[1] Traducimos literalmente "zu Grunde gehen" por "ir al fundamento", tal como el autor lo escribe, en el contexto de sentido que quiere desplegar, y no por "perecer", que correspondería a la expresión "zugrunde gehen".

5. *»Der höhere Standpunkt«*

»Der höhere Standpunkt, den das Selbstbewußtsein des Geistes... über sich erreicht hat,...«[1] (seit der »Kritik der reinen Vernunft«, durch Fichte, Schelling, Hegels »Phänomenologie des Geistes«). Das *Sich als solches* Wissen — Selbstbewußtsein als Wissen des Bewußtseins des Gegenstandes. Das »Sichwissen« die »Grundbestimmung« der »Wirklichkeit« des Geistes.

Die vormalige Metaphysik gewandelt. *Metaphysik* jetzt: die »Beschäftigung« des (absoluten) Geistes »mit seinem reinen Wesen«.[2] »Die substantielle Form des Geistes hat sich umgestaltet.«[3] Die frühere metaphysica generalis wird jetzt die *»eigentliche Metaphysik«*[4] (bzw. die Spitze der eigentlichen Metaphysik wird zur absoluten metaphysica generalis), weil in der *Wissenschaft der Logik* der absolute Geist, »Gott«, schlechthin bei sich selbst ist. Vormals war die Theologie die höchste Stufe der eigentlichen Metaphysik und die metaphysica generalis nur ein leerer Vorhof.

»Die Ungeduld der einfallenden Reflexion.«[5] Wenn der Einfall *nicht Ein*fall, — wenn das Ganze als solches *an*gefallen in seinem ihm ungefragten und unfragbaren Grunde.

Bis zur Vollendung des deutschen Idealismus bleibt die Philosophie noch gestützt und geschützt durch die Fraglosigkeit ihrer Grundstellung (Gewißheit) und durch die allgemeine Zielsetzung und Deutung des Seienden im Ganzen (Christlichkeit). Seitdem bereitet sich, wenngleich alles noch trotz mehrfacher Abwandlungen beim alten bleibt, eine Wandlung vor — ungestützt und ungeschützt. Eine andere Geschichtlichkeit des Den-

[1] G.W.F. Hegel, Wissenschaft der Logik. Herausgegeben von Georg Lasson. Leipzig 1923. Vorrede zur ersten Ausgabe, S. 3.
[2] Vgl. ibid.
[3] a. a. O., S. 5.
[4] Ibid.
[5] a. a. O., Vorrede zur zweiten Ausgabe, S. 21.

5. *"El punto de vista más elevado"*

"El punto de vista más elevado, que la autoconciencia del espíritu... ha alcanzado sobre sí,..." [1] (desde la "Crítica de la razón pura", a través de Fichte, Schelling, [y la] "Fenomenología del espíritu" de Hegel). El saber*se como tal* –autoconciencia como saber de la conciencia del objeto–. El "saberse", la "determinación fundamental" de la "realidad efectiva" del espíritu.

La anterior metafísica transformada. *Metafísica* ahora: la "ocupación" del espíritu (absoluto) "con su pura esencia"[2]. "La forma sustancial del espíritu se ha transfigurado"[3]. La anterior metaphysika generalis se convierte ahora en la *"verdadera metafísica"* [4] (o sea la cabeza de la verdadera metafísica se convierte en metaphysica generalis absoluta) porque en la *Ciencia de la Lógica* el espíritu absoluto, "Dios", está sencillamente en sí mismo. Antes la teología era el grado máximo de la verdadera metafísica y la metaphysica generalis sólo un atrio vacío.

"La impaciencia de la reflexión que irrumpe" [5]. Cuando la irrupción *no* (es) *un*-caso, –cuando el todo como tal *a*cometido en su fundamento para él incuestionado e incuestionable[*1].

Hasta el acabamiento del idealismo alemán la filosofía permanece todavía sostenida y protegida por la indubitabilidad de su postura fundamental (certeza) y por el planteo general de objetivo e interpretación del ente en su totalidad (cristianidad). Desde entonces se prepara, aunque a pesar de múltiples variaciones todo permanece aún en lo antiguo, una transformación –sin sostenimiento e indefensa. Se inicia otra historicidad del pensar;

[1] G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik.* Editada por Georg Lasson. Leipzig 1923. Prefacio a la primera edición, p. 3. *En la traducción castellana: *Ciencia de la lógica*, op. cit., Prefacio a la primera ed., p. 35.
[2] Comp. ibid.
[3] Op. cit., p. 5. En la trad. castell., op. cit., p. 37.
[4] Ibid.
[5] Op. cit., Prefacio a la segunda edición, p. 21. En la trad. castell., op. cit. p. 55.
[*1] Traducimos aquí '*Ein*fall', normalmente 'irrupción', por *un*-caso dado que no se puede reproducir en castellano la alusión a la composición de la palabra alemana, en la que el autor contrapone el prefijo 'ein' con el sentido no sólo de 'en' sino también de 'un' (Fall, caso) a 'das Ganze', el 'todo', relacionándolo asimismo con el verbo '*an*fallen', acometer, también compuesto de 'fallen'.

kens beginnt; der erste, noch übergängliche Denker ist Nietzsche. Dazwischen Gelehrsamkeit, Historismus.

6. *Hegels »Wirkung«*

Hegel und der deutsche Idealismus überhaupt ist in seiner eigentlichen Systematik wirkungslos geblieben, — weil unbegriffen und überdies selbst sich als Vollendung setzend; also nur eine historische Merkwürdigkeit, um die sich das sogenannte »Leben« nie gekürmmert hat und kümmern wird. Ohne »Wirkung«.

Aber was heißt »Wirkung«? Wie »wirkt« eine Philosophie? Ob das überhaupt wesentlich?

1. Die Wirkung durch *Auslösung der Gegnerschaft* und d. h. der Verneinung der Philosophie, des Sichberufens auf das Gegenteil: So auch Schopenhauer — »Leben« — Nietzsche. Die Tatsache, der Fortschritt, das Greifbare, *unmittelbar* Bestätigende.

2. Daß dabei Begriffe und Vorstellungsweisen übernommen und abgewandelt werden, erst eine Folge.

3. Die Hervorbringung der Schule und »Philologie« und Gelehrsamkeit der betreffenden Philosophie ist das Gleichgültige. »Hegelianismus« und dergleichen.

Die ungewöhnliche Fruchtbarkeit des Hegelschen Standpunktes und Prinzips und zugleich die vollständige Langweiligkeit desselben; — daß nichts mehr geschieht und geschehen kann.

Hegel ist im Recht, wenn er das »Seiende« und Wirkliche des unmittelbaren (lebensnahen) Vor- und Herstellens für das »Abstrakte« erklärt (das *Einseitige,* Abgezogene, Unwahre). Aber sein *Allseitiges,* Beigebrachtes, Wahres ist doch »nur« die (scheinbar) unbedingte Rechtfertigung des Abstrakten, — das Abstrakteste, weil die Wahrheit des Seyns das schlechthin Ungefragte und Unfragbare.

Wo hat Hegels »Negativität« ihren Ursprung? *Zeigt* Hegel diesen Ursprung und wie? Die »Negativität« und das »Denken« als

el primer pensador, todavía transitorio, es Nietzsche. En medio de ello erudición, historicismo.

6. *"Efecto" hegeliano*

Hegel y el idealismo alemán en general en su propia sistemática quedó sin efecto, porque [fue] incomprendido y además [se] planteó a sí mismo como acabamiento; por lo tanto [devino] sólo una curiosidad historiográfica, que de la así llamada "vida" nunca se ha ocupado ni se ocupará. Sin "efecto".

¿Pero qué significa "efecto"? ¿Cómo "obra" una filosofía? Si de alguna manera, ¿esencialmente?

1. El efecto a través del *disparo de la oposición* y de la negación de la filosofía, del invocar a lo contrario: así también Schopenhauer – "vida" – Nietzsche. El hecho, el progreso, lo asible, *inmediatamente* confirmante.

2. Que en ello conceptos y modos de representación son asumidos y variados, tan sólo una consecuencia.

3. La producción de escuela y "filología" y erudición de la respectiva filosofía es lo indiferente. "Hegelianismo" y semejantes.

La inhabitual fructuosidad del punto de vista y principio hegelianos y a la vez la completa tediosidad del mismo; –que ya nada más acaece ni puede acaecer.

Hegel está en su derecho cuando explica al "ente" y lo real efectivo del representar y producir inmediatos (cercanos a la vida) como lo "abstracto" (lo *unilateral,* sustraído, no verdadero). Pero su *universal,* aportado, verdadero, es sin embargo "sólo" la (aparente) justificación incondicional de lo abstracto, –lo más abstracto porque la verdad del ser [Seyn] [es] lo sencillamente incuestionado e incuestionable.

¿Dónde tiene su origen la "negatividad" de Hegel? ¿*Muestra* Hegel ese origen y cómo? La "negatividad" y el "pensar" como hilo

Leitfaden der metaphysischen Seinsauslegung. Das μὴ ὄν[1] — die »Privation« — der Gegensatz — das Nicht.

Die Fülle und Ganzheit des Absoluten als Bedingung des *Einseitigen*. Woher die Ein-seitigkeit? Ein-seitigkeit und *»Subjektivität«*. Subjektivität und Denken. Inwiefern die Subjektivität mehr-seitig ist? Die »Seiten« (Richtungen) des Vor-stellens (Ding, Ich, Ich-Ding-*Bezug* selbst; weshalb nicht ins Endlose?).

7. *Metaphysik*

Das Sein als Seiendheit (Vor-gestelltheit).

Die Seiendheit als Ausgesagtsein (das Kategoriale); vgl. das Sein — eingefaßt im Zuspruch (das Kategoriale).

Die Kategorien — sowohl »objektiv« als auch »subjektiv« — als »objektiv« oder »subjektiv« — absolut.

Das »Subjektive« als Gedachtheit des endlichen ego oder des *absoluten* (subjektiv-objektiven) *Geistes*.

Die *Gedachtheit* als solche des »Denkens« im Dienste »des *Lebens«* (Nietzsche).

Denken als Vollzugsform — Denken als Leitfaden; vgl. »Sein und Zeit«. Die Einheit beider.

Der erste Anfang und sein Ende. Hegel — Nietzsche.

[1] [Handschriftliche Beilage aus der Überarbeitung 1941:] Das μὴ ὄν Platons; inwiefern die Negativität gesehen und wie diese Sicht mit der ἰδέα zusammenhängt. *Die »Entdeckung« des Privativen — des* μὴ ὄν *als* ὄν. Geschichtlich: Heraklit *und* »Parmenides«. *Wenn* Platon das Nicht-seiende als Seiendes erkennt und so das Sein reicher faßt, dann bleibt immer noch die entscheidende Frage, wie er das Sein begreift — alles ἰδέα; ob nicht so trotz allem Erkennen des Privativen das Sein *und* erst recht das »Negative« verkannt wird.

conductor de la interpretación metafísica de ser. El μὴ ὄν[1] – la "privación" – la oposición – el no [Nicht].

La plenitud y totalidad del absoluto como condición de lo *unilateral*. ¿De dónde la uni-lateralidad? Uni-lateralidad y *"subjetividad"*. Subjetividad y pensar. ¿Hasta qué punto la subjetividad es multilateral? Los "lados" (direcciones) del re-presentar (cosa, yo, yo-cosa-*referencia* misma; ¿por qué no sin fin?).

7. *Metafísica*

El ser como entidad (re-presentatividad).

La entidad como ser enunciado (lo categorial); comp. el ser – engastado en la adjudicación (lo categorial).

Las categorías –tanto "objetivamente" como también "subjetivamente"– como "objetiva" o "subjetivamente" –absolutamente.

Lo "subjetivo" como pensabilidad [Gedachtheit] del ego finito o del *espíritu absoluto* (subjetivo-objetivo).

La *pensabilidad* como tal del "pensar" al servicio "de la *vida*" (Nietzsche).

Pensar como forma de realización – pensar como hilo conductor; comp. "Ser y Tiempo". La unidad de ambos.

El primer comienzo y su fin. Hegel – Nietzsche.

[1] (Anexo manuscrito de la refundición 1941:) El μὴ ὄν de Platón; hasta qué punto (es) vista la negatividad y cómo se relaciona esta visión con la ἰδέα. *El "descubrimiento" de lo privativo - del* μὴ ὄν *como* ὄν. Históricamente: Heráclito y "Parménides". *Cuando* Platón reconoce al no-ente como ente y de este modo toma al ser con mayor riqueza, entonces queda aún siempre la pregunta decisiva: cómo concibe al ser – todo ἰδέα; si de este modo a pesar de todo el reconocimiento de lo privativo, no es desconocido el ser y con mayor razón lo "negativo" ("Negative").

8. *Zu Hegel*

1. Nicht etwa einen »*noch* höheren Standpunkt« als Hegel, d. h. einen solchen des Geistes und damit der neuzeitlichen Metaphysik.

2. Überhaupt keinen solchen des Geistes, sondern des Da-seins, — und d. h.:

3. Überhaupt keinen metaphysischen bzw. Seiendheit des Seienden, sondern des Seyns; »Metaphysik« im weitesten und zugleich eigentlichen Sinn.

4. Ob dieses überhaupt ein »Standpunkt«, — vielmehr ein Übergang als (Er-stehen) Entgegengang zum (Ereignis).

Die Auseinandersetzung darf nie zu einer bloß »einfallenden Reflexion«[1] werden; d. h. der Standpunkt muß, als metaphysische Grundstellung begriffen, aus dem Grunde ihres eigenen Fragens verfolgt werden, und d. h., die Grundstellung als metaphysische muß zugleich zurückgenommen werden aus der Leitfrage (Entfaltung im »System der Wissenschaft«[2]) in die Grundfrage.

9. *»Der logische Anfang« (»das reine Sein«)*

Dieser soll »im Element des frei für sich seienden Denkens, im reinen Wissen gemacht werden«.[1] Reines Wissen — *Unmittelbarkeit.* Das »reine Wissen« ist »die letzte absolute Wahrheit des Bewußtseins«[2] — reines Wissen *als* »Bewußtsein« (und als Wahrheit) — *Vermittlung.*

Hegel fängt an »*mit*« dem »absoluten Wissen« (*auch* in der »Phänomenologie des Geistes«). Was heißt hier Anfang (des

[1] G.W.F. Hegel, Wissenschaft der Logik (ed. Lasson, 1923). Vorrede zur zweiten Ausgabe, S. 21.
[2] a. a. O., Vorrede zur ersten Ausgabe, S. 7.
[1] G.W. F. Hegel, Wissenschaft der Logik (ed. Lasson, 1923). I. Buch, S. 53.
[2] Ibid.

8. *Con respecto a Hegel*

1. No acaso "un punto de vista *aún* más elevado" que Hegel, es decir, uno tal [que el] del espíritu y con ello de la metafísica moderna.

2. De ningún modo un [tal] del espíritu, sino del ser-ahí, – y esto significa:

3. De ningún modo uno metafísico, o sea, [de la] entidad del ente, sino del ser [Seyn]; "metafísica" en el sentido más amplio y a la vez propio.

4. Si éste [es] de algún modo un "punto de vista", o antes bien un tránsito (re-surgir) como ir-al-encuentro-de (el evento).

La confrontación no puede convertirse nunca en una mera "reflexión que irrumpe";[1] es decir, el punto de vista tiene que –concebido como postura metafísica fundamental– ser perseguido desde el fundamento de su propio preguntar, y la postura fundamental, como metafísica, tiene a la vez que ser retomada desde la pregunta conductora (despliegue en el "Sistema de la Ciencia"[2]) hacia la pregunta fundamental.

9. *"El comienzo lógico" ("el puro ser")*

Éste debe "ser hecho en el elemento del pensar que es libre para sí, en el saber puro"[1]. Saber puro – *inmediatez*. El "saber puro" es "la última verdad absoluta de la conciencia"[2] – saber puro *como* "conciencia" (y como verdad) – *mediación*.

Hegel comienza *"con"* el "saber absoluto" (*también* en la "Fenomenología del espíritu"). ¿Qué significa aquí comienzo (del

[1] G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik* (ed. Lasson, 1923). Prefacio a la segunda edición, p. 21. **Ciencia de la lógica,* op. cit., p. 55.

[2] Op. cit., Prefacio a la primera edición, p. 7. *En la trad. castell., op. cit., p. 40.

[1] G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik* (ed. Lasson 1923). Libro I, p. 53.- **Ciencia de la lógica,* op. cit., libro I, p. 89.

[2] Ibid.

Denkens)? Nicht Beginn — Ausgang hier Fortgang —, sondern *woran* sich das Denken hält, *worin es im voraus sich aufgefangen hat.* Weshalb aber dieser Auffang notwendig.

Das reine Wissen — »die zur Wahrheit gewordene Gewißheit«[3]. Gewißheit: das Sich-selbst-Wissen als Wissen, *Selbst* der Gegenstand und Gegenständlichkeit zu sein. »Das Wissen« gleichsam verschwunden — »das reine Sein«[4]; das Zusammengegangensein[5] als solches. Wahrheit hier als transzendentale genommen!

Das reine Wissen hat sich alles »Anderen«, was nicht es selbst sein könnte, *entäußert,* d. h. es gibt kein Anderes, keinen Unterschied zum Anderen — »das Unterschiedslose«[6]. *»Das Leere«*[7] ist also schlechthin der Anfang der Philosophie.

Inwiefern liegt es in der Natur des Anfangs (des Denkens) *(als des Denkens des Denkens),* daß er *das Sein* sei?

Anfang und Vollendung — Unbedingtheit des Denkens.

[3] Ibid.
[4] a. a. O., S. 54.
[5] Ibid.
[6] Ibid.
[7] a. a. O., S. 66.

pensar)? No inicio – salida [que significa] aquí progreso[*1] – sino *a lo que* el pensar se atiene, *en donde previamente se ha acogido.* Pero ¿por qué [es] necesario este acogimiento?

El puro saber –"la certeza convertida en verdad"[3]. Certeza: el saber-se-a sí-mismo como saber, ser sí *mismo* el objeto y la objetividad. "El saber" en cierto modo desaparecido – "el puro ser"[4]; el haber ido juntos[5] como tal. ¡Verdad tomada aquí como trascendental!

El saber puro se ha *enajenado* de todo lo "otro" que no pudiera ser él mismo, es decir, no hay ningún otro, ninguna diferencia con otro – "lo indiferenciado"[6]. *"El vacío"*[7] es entonces sencillamente el comienzo de la filosofía.

¿Hasta qué punto está en la naturaleza del comienzo (del pensar) *(como del pensar del pensar),* que él sea *el ser?*

Comienzo y acabamiento – incondicionalidad del pensar.

[*1] El autor emplea 'Ausgang' y 'Fortgang', que traducimos por 'salida' y 'progreso' respectivamente, en el contexto de sentido que crean los prefijos, que se advierte en el original.
[3] Ibid.
[4] Op.cit., p. 54. *Trad. castell, op. cit., p. 90.
[5] Ibid.
[6] Ibid.
[7] Op.cit., p. 66. *Trad. castell, op. cit., p. 107.



Apéndice

Beilage zum Titelblatt

[Anm. d. Hg.: Die folgenden Verweise sind eine handschriftliche Notiz Heideggers auf dem Titelblatt der Abschrift Fritz Heideggers; vgl. Nachwort der Herausgeberin.]

— Vgl. Besinnung Typoskript S. 431 ff. [1]
— Vgl. Die Metaphysik als Geschichte des Seyns.[2]
— Vgl. Überwindung der Metaphysik und Fortsetzung I.[3]
— Vgl. Geschichte des Seyns und Fortsetzung.[4]

[1] Unveröffentlichte Abhandlung aus der III. Abteilung der Gesamtausgabe.
[2] Martin Heidegger, Nietzsche II, S. 399-454. Verlag Günter Neske, Pfullingen 1961.
[3] Unveröffentlichte Abhandlung aus der III. Abteilung der Gesamtausgabe.
[4] Unveröffentlichte Abhandlung aus der III. Abteilung der Gesamtausgabe.

Anexo a la portada

(Nota del editor [alemán]: Las siguientes referencias son una anotación manuscrita de M. Heidegger sobre la portada de la copia de Fritz Heidegger; comp. epílogo de la editora).

– Comp. *Meditación*, escrito tipografiado p. 431 y sigs.[1]
– Comp. La metafísica como historia del ser [Seyn].[2]
– Comp. Superación de la metafísica y continuación I.[3]
– Comp. Historia del ser [Seyn] y continuación.[4]

[1] Tratado no publicado de la sección III de Obras Completas. *Entretanto publicado en el t. 66 de dicha sección: *Besinnung*, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1997.
[2] Martin Heidegger, Nietzsche *II*, p.399-454. Edit. Günter Neske, Pfullingen 1961.
[3] Tratado no publicado de la sección III de Obras completas. *Entretanto publicado en el t. 67 de dicha sección: *Metaphysik und Nihilismus*.
[4] Tratado no publicado de la sección III de Obras Completas. *Entretanto publicado en el t. 69 de dicha sección: *Die Geschichte des Seins*.

Beilage zu I, 1 (S. 3)

Nicht die Übungen — in ihrem eigenen Gang — stören und ablenken, auch nicht von außen im Fragen an Hegels Philosophie hinzwingen, sondern aus ihrem eigenen Standpunkt und ihrem »Prinzip« .

Ob dazu eine Notwendigkeit und Not, ob Hegel noch etwas »Wirkliches«, ob Hegel je etwas Wirksames gewesen. »Abseitig« jede »Philosophie«.

Welcher »Standpunkt« des Denkens? *Absoluter* Idealismus; gegen Reflexionsphilosophie und gemäß dem »Prinzip«. Wie Philosophie bestimmt? Welches Prinzip?

Grund des Systems: Substanz ist Subjekt[1]; »Sein« ist »Werden«, aber gemäß dem Standpunkt sein Anfang. Vorrede: Substantialität ist Subjektivität (das *Ich* denke); Sein ist Werden — Seiendheit und Denken.

Wie zur Herausstellung der »Negativität«? (Vgl. Einleitung und *Vorrede* zur »Phänomenologie des Geistes«). Substanz als Subjekt.

Denken als Vollzugsform; Vorgabe des Leitfadens der Auslegung. Denken der Leitfaden; Seiendheit — Gedachtheit; Denken aber Aussagen (vgl. »Sein und Zeit«).

[1] G.W.F. Hegel, Phänomenologie des Geistes (ed. Hoffmeister, 1937). Vorrede, S. 20.

Anexo a I, 1 (p.3)

No incomodan ni desvían las ejercitaciones –en su propio curso–, tampoco fuerzan desde fuera a preguntar a la filosofía de Hegel, sino desde su propio punto de vista y su "principio".

Si además ha sido una necesidad e indigencia, si Hegel [es] aún algo "real", si Hegel ha sido alguna vez algo eficaz. "Apartada" toda "filosofía".

¿Qué "punto de vista" del pensar? Idealismo *absoluto;* contra la filosofía de la reflexión y conforme al "principio". ¿Cómo determina una filosofía? ¿Qué principio?

Fundamento del sistema: sustancia es sujeto[1], "Ser" es "devenir", pero según el punto de vista [es] su comienzo. Prefacio: sustancialidad es subjetividad (el *yo* pienso); ser es devenir – entidad y pensar.

¿Cómo [ir] hacia la resaltación de la "negatividad"? (Comp. Introducción y *prefacio* a la "Fenomenología del espíritu"). Sustancia como sujeto.

Pensar como forma de realización; ventaja del hilo conductor de la interpretación. Pensar de los hilos conductores; entidad – pensabilidad [Gedachtheit]; pero pensar enunciar (comp. "Ser y tiempo").

[1] G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (ed. Hoffmeister, 1937). Prefacio, p. 20.- * *Fenomenología del espíritu,* op. cit., p. 15.

Dilucidación de la "Introducción" de la "Fenomenología del espíritu" de Hegel (1942)

Vorbetrachtung

Zur verschiedenartigen Rolle und Stellung der »Phänomenologie des Geistes« innerhalb der Metaphysik Hegels

Das Werk, das man kurz Hegels »Phänomenologie des Geistes« nennt, erschien im Jahre 1807 unter dem Titel, der vollständig lautet: »System der Wissenschaft. Erster Band. Die Phänomenologie des Geistes.« Der eigentliche Körper des Werkes beginnt mit einer Überlegung, die bei seinem nächsten Wiedererscheinen innerhalb der Gesamtausgabe der Werke[1] knapp dreizehn Seiten umfaßt und hier ausdrücklich mit dem Titel »Einleitung« versehen ist (WW II, 59-72)[2]. Mit gewissen Vorbehalten dürfen wir diese Überlegung »Einleitung« nennen, wenngleich in der Erstausgabe dieser Titel fehlt. Der »Einleitung« ist schon in der Erstausgabe eine umfangreiche »Vorrede« vorangestellt (WW II, 3-58), die dort XLI Seiten einnimmt. *Nach* der Vorrede und *vor* der »Einleitung« steht in einigen Exemplaren der Erstausgabe[3] ein Titelblatt für das *ganze* Werk mit der Überschrift »Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins«. Während der Drucklegung hat Hegel diesen Titel ersetzt durch folgenden: »Wissenschaft der Phänomenologie des Geistes«. In der unmittelbar nach Hegels Tod begonnenen und von seinen Schülern besorgten Gesamtausgabe seiner Werke erschien 1832 dieses Werk unter dem Titel »Phänomenologie des Geistes«. (Bereits dieser Ti-

[1] G.W.F. Hegels Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten. Bd. I—XIX. Berlin 1832-45 u. 1887.
[2] a.a.O., Bd. II. Phänomenologie des Geistes, hrsg. von Johannes Schulze. Berlin 1832, 2. Aufl. 1845.
[3] System der Wissenschaft von Ge. Wilh. Fr. Hegel. Erster Theil, die Phänomenologie des Geistes. Bamberg und Würzburg, bey Joseph Anton Goebhardt, 1807.

Consideración preliminar

Acerca del diverso rol y posición de la "Fenomenología del espíritu" en la metafísica de Hegel

La obra que se denomina brevemente "Fenomenología del espíritu" de Hegel, apareció en el año 1807 bajo el título "Sistema de la ciencia. Primer tomo. La fenomenología del espíritu". El verdadero cuerpo de la obra se inicia con una reflexión, que al reaparecer en la edición de Obras completas [1] apenas abarca trece páginas, siendo dotada aquí expresamente del título "Introducción" (WW II, 59-72)[2].

Con ciertas reservas podríamos denominar a esta reflexión "Introducción", aunque este título falte en la primera edición. Ya en ésta se antepone un extenso Prefacio (WW II, 3-58), que comprende cuarenta y una páginas. *Después* del Prefacio *y antes* de la "Introducción" se encuentra en algunos ejemplares de la primera edición [3] una portada para *toda* la obra con el título "Ciencia de la experiencia de la conciencia". Durante la impresión Hegel reemplazó este título por el siguiente: "Ciencia de la fenomenología del espíritu". En la edición completa de sus obras, iniciada inmediatamente despues de su muerte por sus discípulos, esta obra apareció en 1832 bajo el título de "Fenomenología del espíritu". (Este título es ya empleado

[1] G.W.F. Hegel, *Werke. (Obras)*. Edición completa por una asociación de amigos del difunto. T I-XIX. Berlín 1832-45 y 1887.
[2] Op. cit., t. II. *Phänomenologie des Geistes*, edit. por Johannes Schulze, Berlín 1832, 2a. ed. 1845. * *Fenomenología del espíritu*, trad. de W. Roces de la 6a. ed. de F. Meiner, Hamburg 1952, en base al texto de J. Hoffmeister, México 1982 (5a. reimpr.), "Introducción" p. 51-60.
[3] *System der Wissenschaft von G.W.F. Hegel. Erster Theil, die Phänomenologie des Geistes (Sistema de la Ciencia de G.W.F. Hegel. Primera parte, la Fenomenología del Espíritu)*, Bamberg y Würzburg, bey Joseph Anton Goebhardt, 1807.

tel ist von Hegel selbst gebraucht in der Einleitung zur »Logik« 1812. S.X[4]). Der bestimmte und bestimmende Artikel »die« ist weggelassen. Da Hegel kurz vor seinem Tode begonnen hatte, dieses Werk zu überprüfen, darf angenommen werden, daß diese Titeländerung, insgleichen die Einfügung der Überschrift »Einleitung«, auf ihn selbst zurückgehen.

Die Titeländerung hat ihren gewichtigen Grund. Die »Phänomenologie des Geistes« mußte ihre »Rolle« als »Erster Teil« des Systems einbüßen, weil das »System« selbst unterdessen in Hegels Denken sich gewandelt hatte. Für *das* »System der Wissenschaft«, dessen ersten Teil »die Wissenschaft der Phänomenologie des Geistes« ausmachte, war nach der *von Hegel* selbst verfaßten und am 28. Oktober 1807 in der Jenaer Allgemeinen Literaturzeitung erschienenen Anzeige ein zweiter Teil vorgesehen: »Ein *zweiter Band* wird das System der *Logik* als spekulativer Philosophie, und der übrigen zwei Teile der Philosophie, die *Wissenschaften* der *Natur* und des *Geistes* enthalten.«[5]

In der Tat begann fünf Jahre später die angekündigte »spekulative« Logik zu erscheinen und zwar unter dem Titel »Wissenschaft der Logik«. Dieser Titel entspricht dem Titel des »Ersten Theils« des »Systems der Wissenschaft« von 1807: »Wissenschaft der Phänomenologie des Geistes«. Allein, die »Wissenschaft der Logik« erscheint 1812 bereits *nicht* mehr unter dem übergreifenden Titel »System der Wissenschaft«. Die »Wissenschaft der Logik« wird auch nicht mehr der Selbstanzeige von 1807 entsprechend als der »*zweite* Band« oder der »*zweite* Teil« des Systems ausgegeben. In den Jahren 1812 und 1813 erscheint der erste Band der Logik in zwei Büchern, in denen die »objektive Logik« enthalten ist; 1816 erscheint der zweite Band,

[4] Wissenschaft der Logik. Von D. Ge. Wilh, Friedr. Hegel. Nürnberg, bey Johann Leonhard Schrag, (2 Bände) 1812/13 u. 1816.

[5] G.W.F. Hegel. Phänomenologie des Geistes. Nach dem Texte der Orginalausgabe herausgegeben von Johannes Hoffmeister. Leipzig 1937. Verlag von Felix Meiner. *Einleitung des Herausgebers. S. XXXVIII.*

por Hegel mismo en la Introducción de la "Lógica" 1812, p. X[4]). El artículo determinado y determinante "la" es dejado fuera. Puesto que poco tiempo antes de su muerte había comenzado a revisar esta obra, puede suponerse que esta modificación del título, y de modo semejante la interpolación del título "Introducción", se remonta a él mismo.

La modificación del título tiene su razón de peso. La "Fenomenología del espíritu" debía perder el "rol" de "primera parte" del sistema, porque entre tanto el "sistema" mismo en el pensamiento de Hegel se había transformado. Para *el* "Sistema de la ciencia", cuya primera parte la constituía la "Ciencia de la fenomenología del espíritu", estaba prevista una segunda parte, según un anuncio redactado *por* el mismo *Hegel* y aparecido el 28 de octubre de 1807 en el Jenaer Allgemeinen Literaturzeitung: "Un *segundo tomo* contendrá el sistema de la *Lógica* como filosofía especulativa, y de las restantes dos partes de la filosofía, las *Ciencias* de la *naturaleza* y del *espíritu*"[5].

De hecho, la anunciada Lógica "especulativa" comenzó a aparecer cinco años más tarde y precisamente bajo el título de "Ciencia de la lógica". Este título corresponde al de la "primera parte" del "Sistema de la ciencia" de 1807: "Ciencia de la fenomenología del espíritu". Sólo que la "Ciencia de la lógica" en 1812 ya *no* aparece bajo el título abarcador "Sistema de la ciencia". Tampoco ya es editada, correspondiendo al propio anuncio de 1807, como el "*segundo* tomo" o la "*segunda* parte" del sistema. En los años 1812 y 1813 aparece el primer tomo de la Lógica en dos libros, en los que está contenida la "Lógica objetiva"; en 1816 aparece el segundo tomo, que concluye la obra

[4] *Wissenschaft der Logik*. Von D. Ge. Wilh. Friedr. Hegel, Nürnberg, bey Johann Leonhard Schrag, (2 tomos) 1812/13 y 1816.- *G.W.F. Hegel, *Ciencia de la lógica*, 2t, trad. de A. y R. Mondolfo de la ed. de G. Lasson 1948 en la ed. F. Meiner, Edic. Solar, Buenos Aires 6a. ed., 1993.

[5] G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*. Editado por Johannes Hoffmeister según el texto de la edición original. Leipzig 1937. Editorial de Félix Meiner. *Introducción del editor*, p. XXXVIII.- *G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, op. cit., no reproduce la Introducción del editor.

der mit der »subjektiven Logik« oder der »Lehre vom Begriff« das Werk abschließt. Die in der Selbstanzeige 1807 für den zweiten Teil des »Systems« mit vorgesehenen »Wissenschaften der Natur und des Geistes« erscheinen überhaupt nicht. Zwar wissen wir, daß Hegel während seiner Lehrtätigkeit in Jena (1801-1806) mehrfach die Philosophie der Natur und des Geistes eingehend vorgetragen hat.[6] Stücke aus diesen Vorlesungen sind, wennngleich in gewandelter Funktion, in die »Phänomenologie des Geistes« eingegangen. Die Veröffentlichung der »Wissenschaften der Natur und des Geistes« im zweiten Teil des Systems von 1807 unterbleibt also nicht deshalb, weil Hegel diese Gebiete noch nicht bearbeitet hat, sondern aus einem andern wesentlichen Grunde.

In der Zeit zwischen 1807 und 1812 muß sich das »System«, dessen ersten Teil die »Phänomenologie des Geistes« ausmacht, geändert haben. Wir nennen das von der » Phänomenologie des Geistes« her bestimmte System kurz das »Phänomenologie-System«. Ein Jahr nach der Vollendung der »Logik« , die für sich ohne ausdrückliche Zuweisung in ein System als eigener Systemteil zwischen 1812 und 1816 erschienen war, veröffentlichte Hegel im Jahre 1817 ein Werk des Titels »Encyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Zum Gebrauch seiner Vorlesungen«.[7]

Hegel hat im Wintersemester 1816/17 seine Lehrtätigkeit in Heidelberg mit der Vorlesung über die »Encyklopädie« begonnen. Die fast gleichzeitige *Veröffentlichung* der »Encyklopädie« hat zwar ihre »nächste Veranlassung« in dem »Bedürfnis«, den

[6] Vgl. G.W.F. Hegel, Jenenser Realphilosophie (Natur- und Geistesphilosophie). 1. Die Vorlesungen von 1803/04. Aus dem Manuskript herausgegeben von Johannes Hoffmeister. Leipzig 1932. Verlag von Felix Meiner.
G.W.F. Hegel, Jenenser Realphilosophie (Natur- und Geistesphilosophie). II. Die Vorlesungen 1805/06. Aus dem Manuskript herausgegeben von Johannes Hoffmeister. Leipzig 1931. Verlag von Felix Meiner.
[7] Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften. Zum Gebrauch seiner Vorlesungen von Dr. Georg Friedrich Wilhelm Hegel. Heidelberg. Verlag August Oßwald, 1817.

con la "Lógica subjetiva" o la "Teoría del concepto". Las "Ciencias de la naturaleza y del espíritu", también previstas en el propio anuncio de 1807 para la segunda parte del "sistema", no aparecen para nada. Sabemos, por cierto, que Hegel durante su actividad académica en Jena (1801-1806) expuso varias veces detenidamente la Filosofía de la naturaleza y del espíritu.[6] Fragmentos de esos cursos ingresaron en la "Fenomenología del espíritu", aunque con una función modificada. Por lo tanto, la publicación de las "Ciencias de la naturaleza y del espíritu" en la segunda parte del sistema de 1807 no se lleva a cabo, no porque Hegel no hubiera elaborado estos ámbitos sino por otra razón esencial.

En la época entre 1807 y 1812 el "sistema", cuya segunda parte integra la "Fenomenología del espíritu", tiene que haberse modificado. Denominamos abreviadamente al sistema determinado a partir de la "Fenomenología del espíritu", "sistema-Fenomenología". Un año después del acabamiento de la "Lógica", que había aparecido por sí misma entre 1812 y 1816, sin asignación expresa a un sistema como parte propia del mismo, Hegel publicó en el año 1817 una obra con el título "Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio. Para empleo en los cursos [del Dr. Georg Friedrich Wilhelm Hegel]"[7].

Hegel comenzó su actividad docente en el semestre de invierno 1816/17 en Heidelberg con el curso sobre la "Enciclopedia". La casi simultánea *publicación* de la "Enciclopedia" tiene sin duda su

[6] Comp. G.W.F. Hegel, *Jenenser Realphilosophie (Natur- und Geistphilosophie). I. Die Vorlesungen von 1803/04.* Editado a partir de los manuscritos por Johannes Hoffmeister. Leipzig 1932. Editorial de Félix Meiner.
G.W.F. Hegel, *Jenenser Realphilosophie (Natur- und Geistphilosophie). II. Die Vorlesungen 1805/06.* Editado a partir de los manuscritos por Johannes Hoffmeister. Leipzig 1931. Editorial de Félix Meiner.- *G.W.F. Hegel, *Filosofía real,* trad. de J. M. Ripalda, Fondo de Cultura Económica, Madrid 1984.
[7] *Encyclopädie der philosophieschen Wissenschaften. Zum Gebrauch seiner Vorlesungen von Dr. Georg Friedrich Wilhelm Hegel.* Heidelberg. Editorial August Osswald, 1817.- *G.F.W. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas,* trad. de R. Valls Plana, Alianza, Madrid 1997.

»Zuhörern einen Leitfaden« »in die Hände zu geben«.[8] Aber der *innere* Grund der Veröffentlichung ist die Wandlung des Systems zu *der* Gestalt, die Hegel für die *endgültige* hielt und *als* diese auch festhielt. Im Vorwort der »Encyklopädie« heißt es denn auch: »Bey einem Grundrisse kommt aber dann mehr bloß eine *äußerliche Zweckmäßigkeit* der Anordnung und Einrichtung in Betrachtung, wenn es ein schon vorausgesetzter und bekannter Inhalt ist, der in einer absichtlichen Kürze vorgetragen werden soll. Indem gegenwärtige Darstellung nicht in diesem Falle ist, sondern eine neue Bearbeitung der Philosophie nach einer Methode aufstellt, welche noch, wie ich hoffe, als die einzig wahrhafte, mit dem Inhalte identische, anerkannt werden wird, so hätte ich es derselben, dem Publicum gegenüber für vorteilhafter halten können, wenn mir die Umstäde erlaubt hätten, eine ausführlichere Arbeit über die anderen Theile der Philosophie vorangehen zu lassen, dergleichen ich über den ersten Theil des Ganzen, die *Logik,* dem Publicum übergeben habe.«[9]

Aus diesen Bemerkungen wird Entscheidendes klar:

1. Die »Encyklopädie« ist im Grunde kein Schulbuch, sondern die Gestalt des neuen und endgültigen Systems. Wir nennen es kurz das »Encyklopädie-System«.

2. Für dieses System wird jetzt als sein erster Teil die »Logik« in Anspruch genommen und nicht mehr die »Wissenschaft der Phänomenologie des Geistes«.

3. Hegel nimmt im Vorwort der »Encyklopädie« *ausdrücklich* auf die im Jahr vorher vollendete »Wissenschaft der Logik« Bezug, die damit nach außen eine *zweideutige* Stellung erhält. Sie schien zunächst noch der zweite Teil des Phänomenologie-Systems zu sein und ist bei ihrem Erscheinen in Wahrheit bereits der erste und grundlegende Teil des neuen, des Encyklopädie-Systems.

[8] Vgl. a. a. O., Beginn der Vorrede (zur ersten Ausgabe). WW VI, hrsg. v. Leopold v. Henning, Berlin 1840, S. III.
[9] a. a. O., Vorrede. WW VI. S. IV f.

"motivación próxima" en la "necesidad" de poner en manos de los "oyentes un hilo conductor"[8]. Pero la razón *interna* de la publicación es la transformación del sistema en *la* forma que Hegel consideró *definitiva* y también mantuvo *como* tal. En el Prefacio a la "Enciclopedia" se dice asimismo: "En un compendio viene sin embargo entonces a consideración más bien sólo una *conveniencia externa* de disposición y organización, cuando hay un contenido ya presupuesto y conocido, que debe ser expuesto en una intencionada brevedad. En tanto la actual presentación no está en este caso, sino que expone una nueva elaboración de la filosofía según un método, el cual, como espero, será aún reconocido como el único verdadero, idéntico al contenido, entonces habría podido tener a la misma con respecto al público por más ventajosa, si las circunstancias me hubieran permitido hacer preceder un más detallado trabajo sobre las otras partes de la filosofía, semejante al que sobre la primera parte del todo, la *Lógica,* he entregado al público"[9].

De estas observaciones se hace claro algo decisivo:

1. La "Enciclopedia" no es en el fondo un libro escolar, sino la forma del sistema nuevo y definitivo. Lo denominamos abreviadamente "sistema-Enciclopedia".

2. Para este sistema se reivindica ahora la "Lógica" como su primera parte y ya no la "Ciencia de la fenomenología del espíritu".

3. Hegel en el Prefacio a la "Enciclopedia" hace *expresa* referencia a la "Ciencia de la lógica" concluída el año anterior, la que con ello recibe hacia fuera una posición *equívoca.* Pareció primero ser aún la segunda parte del sistema-Fenomenología y es en su aparecer, en verdad, ya la primera y fundamental parte del nuevo sistema-Enciclopedia.

[8] Comp. op. cit., Inicio del Prefacio (a la primera edición). WW VI, edit. por Leopold v. Henning, Berlin 1840, p. III. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas-1830,* op. cit.
[9] *op.cit.,* Prefacio. WW VI, p. IV y sigs.

4. Hegel erwähnt im Vorwort zur »Encyklopädie« *nicht mehr* die »Phänomenologie des Geistes«; denn sie ist jetzt nicht nur nicht mehr der erste Teil des Systems, sie ist überhaupt nicht mehr ein Hauptteil des Systems.

Daß beim Erscheinen der »Logik« 1812, fünf Jahre nach der »Phänomenologie«, das »Phänomenologie-System« schon aufgegeben ist, läßt sich aus dem Fehlen des Gesamttitels »System der Wissenschaft« und dem Fehlen der Kennzeichnung als des »Zweiten« Teils vermuten. Aus der »Philosophischen Propädeutik«, die Karl Rosenkranz in Band XVIII der Werke 1840 herausgegeben hat[10], ist zu entnehmen, daß schon in der Zeit zwischen 1808 und 1811 das Encyklopädie-System feststand. Überdies verrät Hegels Verteilung des Lehrstoffes der »Philosophischen Propädeutik«, die er als Lehrer am Nürnberger Gymnasium vortrug, ganz deutlich den Vorrang des Encyklopädie-Systems:

Erster Cursus. Unterklasse: Rechts-, Pflichten- und Religionslehre.

Zweiter Cursus. Mittelklasse: Phänomenologie des Geistes und Logik.

Dritter Cursus. Oberklasse: Begriffslehre und philosophische Encyklopädie.[11]

Hier erscheint sogar die eigentliche Vollendung der Logik als Beginn und Grundlage des Encyklopädie-Systems. In diesem System ist nun aber die Phänomenologie des Geistes nicht ausgelöscht. Sie wird in abgewandelter Funktion in das Encyklopädie-System aufgenommen. Dieses hat drei Teile:

A. Die Wissenschaft der Logik.

B. Die Philosophie der Natur.

C. Die Philosophie des Geistes.

[10] G.W.F. Hegels Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten. Bd. XVIII. Philosophische Propädeutik, herausgegeben von Karl Rosenkranz. Berlin 1840.

[11] WW XVIII, S. 1, 77,121.

4. Hegel *ya no* menciona en el Prefacio a la "Enciclopedia" la "Fenomenología del espíritu"; pues ahora no sólo ya no es la primera parte del sistema, sino que ya no es más de ningún modo una parte principal de éste.

Que al aparecer la "Lógica" en 1812, cinco años después de la "Fenomenología", el "sistema-Fenomenología" ha sido ya abandonado, se deja suponer por la falta del título general "sistema de la ciencia" y la falta de caracterización como "segunda" parte. De la "Propedéutica filosófica", que Karl Rosenkranz editó en el tomo XVIII de las obras en 1840[10], es posible saber que ya en la época entre 1808 y 1811 constaba el sistema-Enciclopedia. Además de ello la división hecha por Hegel del material de enseñanza de la "Propedéutica filosófica", que expuso como Profesor en el Gimnasio de Nürnberg, descubre muy claramente la preeminencia del sistema-Enciclopedia:

Primer cursus: Clase inferior: Teoría del Derecho, de los Deberes y de la Religión.

Segundo cursus: Clase media: Fenomenología del espíritu y Lógica.

Tercer cursus: Clase superior: Teoría de los conceptos y Enciclopedia filosófica[11].

Aquí hasta aparece el verdadero acabamiento de la Lógica como inicio y base del sistema-Enciclopedia. Pero ahora en este sistema la Fenomenología del espíritu no está borrada. Es asumida en el sistema-Enciclopedia con una función modificada. Este tiene tres partes:

A. La Ciencia de la lógica.
B. La Filosofía de la naturaleza.
C. La Filosofía del espíritu.

[10] G.W.F. Hegel, *Obras*. Edición completa por una Asociación de amigos del difunto. T. XVIII. *Philosophiesche Propädeutik,* editada por Karl Rosenkranz. Berlín 1840.- *G.W.F. Hegel, *Propedéutica filosófica,* trad. de E. Vásquez, Univ. S. Bolívar, Caracas 1980.
[11] WW XVIII, p. 1, 77, 121.

Dieser III. Teil ist wieder dreifach gegliedert:

1. Teil: Der subjektive Geist.

2. Teil: Der objektive Geist.

3. Teil: Der absolute Geist.

Der 1. Teil des III. Hauptteils des Systems, die Philosophie des subjektiven Geistes, ist wiederum dreigliedrig angelegt:

A. Die Seele.

B. Das Bewußtsein.

C. Der Geist.[12]

Im einleitenden § 307 zum 1. Teil des III. Hauptteils des Systems heißt es: »der subjektive Geist [ist]

a) der unmittelbare, der *Naturgeist,* — Gegenstand der gewöhnlich so genannten *Anthropologie* oder die *Seele;*

b) der Geist als identische Reflexion in sich und in Anderes, *Verhältniß* oder Besonderung; — *Bewußtsein,* der Gegenstand der *Phänomenologie* des Geistes;

c) der für sich seyende Geist, oder er als *Subjekt;* — der Gegenstand der sonst so genannten *Psychologie.* — In der *Seele erwacht* das *Bewußtseyn;* das Bewußtseyn *setzt sich* als *Vernunft;* und die subjektive Vernunft befreit sich durch ihre Thätigkeit zur Objektivität.«[13] Diese dreifache Unterscheidung des subjektiven Geistes läßt sich geschichtlich erläutern durch die Unterscheidung von anima, animus sive mens, und ratio.

Jetzt ist die »Phänomenologie des Geistes« zum Mittelstück des ersten Teils des dritten Hauptteils des Systems geworden. Statt wie vormals die Systematik des Systems als erster Teil zu tragen und zu bestimmen, verschwindet jetzt die »Phänomenologie« innerhalb der Systematik des endgültigen Systems in eine Ecke desselben. Die »Phänomenologie des Geistes« ist in ihrem Lehrgehalt dieselbe geblieben, aber sie hat eine andere und sehr eingeschränkte systematische Funktion im neuen System.

[12] WW VI, Inhaltsanzeige. S. XI-XVI.

[13] a. a. O., S. 209.

Esta tercera parte está nuevamente articulada de modo triple:

1a. parte: El Espíritu subjetivo.
2a. parte: El Espíritu objetivo.
3a. parte: El Espíritu absoluto.

La 1a. parte de la tercera parte principal del sistema, la Filosofía del espíritu subjetivo, está de nuevo dispuesta en una triple articulación:

A. El alma.
B. La conciencia.
C. El espíritu[12].

En el # 307 introductorio a la 1a. parte de la tercera parte principal del sistema se dice: "el espíritu subjetivo (es)

a) el inmediato, el *espíritu de la naturaleza,* objeto de la habitualmente denominada *Antropología o* el *alma;*

b) el espíritu como reflexión idéntica en sí y en otro, *relación* o particularización; *–conciencia,* el objeto de la *Fenomenología* del espíritu;

c) *el espíritu que es para sí,* o como *sujeto* –el objeto de la antes así denominada *Psicología.* –En el *alma despierta* la *conciencia;* la conciencia *se pone* como *razón; y* la razón subjetiva se libera a través de su actividad hacia la objetividad"[13]. Esta triple diferenciación del espíritu subjetivo, es históricamente dilucidable a través de la diferenciación de anima, animus sive mens y ratio.

Ahora la "Fenomenología del espíritu" se convierte en la pieza central de la primera parte de la tercera parte principal del sistema. En lugar de sostener y determinar como antes, en calidad de primera parte, la sistemática del sistema, desaparece ahora la "Fenomenología" en medio de la sistemática del sistema definitivo, en un ángulo del mismo. La "Fenomenología del espíritu" permanece la misma en su contenido de enseñanza, pero tiene otra función sistemática y muy restringida en el nuevo sistema.

[12] WW VI, Índice, p. XI-XVI.
[13] Op. cit., p. 209.

Das Encyklopädie-System hat Hegel in den folgenden Jahren inhaltlich ausgebaut. Gegenüber der ersten Gestalt von 1817, der sogenannten Heidelberger Encyklopdie, ist die zweite Auflage 1827 wesentlich umfangreicher, die dritte von 1830 ist noch einmal erweitert. In die zweite Auflage hat Hegel die Anrede aufgenommen, die er bei der Eröffnung seiner Berliner Lehrtätigkeit am 22. Oktober 1818 an seine Zuhörer richtete. Der *Schlußsatz* dieser Anrede kennzeichnet die *Grundhaltung* des Encyklopadie-Systems und damit der Hegelschen Metaphysik überhaupt: »Das zuerst verborgene und verschlossene Wesen des Universums hat keine Kraft in sich, welche dem Muthe des Erkennens Widerstand leisten könnte, es muß sich vor ihm auftun und seinen Reichthum und seine Tiefen ihm vor Augen legen und zum Genusse geben.«[14]

Das Encyklopädie-System zeigt in seinem Bau ein entschiedenes Zurückschwenken in das Grundgefüge der bisherigen Metaphysik. Der Metaphysica generalis entspricht die Vorrangstellung der »Wissenschaft der Logik«. Dem Abschluß der Metaphysica specialis (der *eigentlichen* Metaphysik im Sinne Kants), d. h. der Theologia rationalis, entspricht die Philosophie des absoluten Geistes. Der Kosmologia rationalis entspricht die Philosophie der Natur und der Psychologia rationalis die Philosophie des subjektiven und objektiven Geistes. Zwar ist auch schon für das Phänomenologie-System dieses überlieferte Grundgefüge festgehalten, aber doch nur für den zweiten Teil des Systems.

Der *Wandel* des Phänomenologie-Systems zum Encyklopädie-System ist mit solchen Hinweisen allerdings nur äußerlich gekennzeichnet. Die Frage nach der *inneren* Notwendigkeit dieses Wandels und seiner metaphysischen Bedeutung, die

[14] Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Zum Gebrauch seiner Vorlesungen von Dr. Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Zweite Ausgabe. Heidelberg, Verlag August Oßwald, 1827. — Die genannte Antrittsrede ist in der Werkausgabe des Vereins von Freunden in den Band XIII aufgenommen worden. Vgl. a. a. O., Bd. XIII, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Erster Band, hrsg. von Karl Ludwig Michelet. Berlin 1833. S. 6.

Hegel terminó de construir en su contenido el sistema-Enciclopedia en los años siguientes. Con respecto a la primera forma de 1817, la así llamada Enciclopedia de Heidelberg, la segunda edición de 1827 es esencialmente más voluminosa, y la tercera de 1830 está aún más ampliada. En la segunda edición recogió la alocución que dirigera a sus oyentes el 22 de octubre de 1818 al inaugurarse su actividad docente en Berlín. La *frase final* de esta alocución caracteriza la *postura fundamental* del sistema-Enciclopedia y con ello de la metafísica hegeliana en general: "La esencia primero oculta y cerrada del universo no tiene fuerza alguna en sí que pudiera prestar resistencia al ánimo de conocimiento, tiene que abrirse a él y poner ante sus ojos y dar a disfrutar su riqueza y profundidades"[14].

El sistema-Enciclopedia muestra en su construcción un decidido retroceso a la estructura fundamental de la metafísica vigente. A la metaphysica generalis corresponde la posición de preferencia de la "Ciencia de la lógica". A la conclusión de la metaphysica specialis (a la *verdadera* metafísica en el sentido de Kant), es decir, a la theologia rationalis corresponde la Filosofía del espíritu absoluto. A la kosmologia rationalis corresponde la Filosofía de la naturaleza y a la psychologia rationalis la Filosofía del espíritu subjetivo y objetivo. Por cierto esta estructura tradicional se ha mantenido también en el sistema-Fenomenología, pero sólo para la segunda parte del sistema.

El *cambio* del sistema-Fenomenología al sistema-Enciclopedia está, en todo caso, con tales referencias sólo exteriormente caracterizado. La pregunta por la necesidad *interna* de tal cambio y por su significado metafísico, la pregunta por la oculta

[14] *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Zum Gebrauch seiner Vorlesungen von Dr. Georg Wilhelm Friedrich Hegel.* Segunda edición. Heidelberg, Editorial August Osswald, 1827.- La mencionada alocución fue recogida en el tomo XIII de la edición de la Asociación de amigos. Comp. op. cit., t. XIII, *Vorlesungen über Geschichte der Philosophie.* Tomo I, edit. por Karl Ludwig Michelet. Berlin 1833, p. 6.- *Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, op. cit.- Hegel, *Historia de la filosofía, 3 t,* trad. de W. Roces, Fondo de Cultura Económica, México 1985, 4a. reimpr.

Frage nach der verborgenen Gleichberechtigung und der Zusammengehörigkeit beider Systeme innerhalb der Metaphysik Hegels, die Fragen nach dem Wesen und der Entfaltung des Systemcharakters, der die neuzeitliche Metaphysik überhaupt als solche auszeichnet, alle diese Fragen erfordern eine Besinnung, die außerhalb des Gesichtskreises der »historischen« Hegelforschung liegen. Die jetzt versuchte Erläuterung der »Phänomenologie des Geistes« möchte aber in den Umkreis solcher Besinnungen vordeuten und damit andeuten, daß uns diese Metaphysik jetzt und künftig gleich unmittelbar angeht wie der älteste Spruch des abendländischen Denkens.

Wenn Hegel am Schluß der genannten Rede vom »Universum«, und d. h. für ihn zugleich vom Absoluten, sagt, es habe in sich keine Kraft des Widerstandes, sein verschlossenes Wesen dem erschließenden Mut des metaphysischen Erkennens gegenüber zu behaupten, dann erhebt sich die Frage, *warum* dem Absoluten diese Widerstandskraft fehle. Die Antwort lautet: Weil das Absolute seinem Wesen nach der Erschließung nicht widerstehen kann, sondern umgekehrt, sich offenbaren *will*. Dieser Wille zum Sichzeigen ist sein Wesen. Das Erscheinen ist der Wesenswille des Geistes. Aus dem Blick auf diesen Wesenswillen des Absoluten ist jener Satz Hegels gesprochen. Diese Wesensbestimmung des Absoluten ist also die Voraussetzung des Encyklopädie-Systems. Wie steht es aber mit dieser Voraussetzung selbst? Kann das System den Anspruch erheben, das absolute System zu sein, wenn es auf einer Voraussetzung ruht, die es selbst nicht begründet und zwar absolut begründet? Hegel hat die Begründung dieses Wesens des Absoluten in der Tat ausgeführt und diese Ausführung hinter sich gebracht in der »Wissenschaft der Phänomenologie des Geistes«. *Wenn* das Absolute sich offenbaren will, weil es selbst der Wille der Manifestation ist, dann *muß* zum Wesen des Absoluten das Sichoffenbaren, d. h. das Erscheinen gehören. Wesen und Erscheinen sind hier identisch. Das Absolute ist Geist. Der Geist ist das sich selbst wissende und in solchem Wissen sich selbst wollende

igualdad de derechos y por la solidaridad de ambos sistemas en la metafísica de Hegel, las preguntas por la esencia y el despliegue del carácter sistemático, que distingue en general a la metafísica moderna como tal, todas estas preguntas exigen una meditación, que se encuentra fuera del horizonte de la investigación "historiográfica" de Hegel. Pero la dilucidación ahora intentada de la "Fenomenología del espíritu" quisiera, en el circuito de tales meditaciones, presignificar y con ello indicar que esta metafísica ahora y en el futuro nos respecta tan inmediatamente como la más antigua sentencia del pensamiento occidental.

Cuando Hegel en la conclusión del mencionado discurso dice del "universum", y esto es, para él, a la vez, del absoluto, que no tiene en sí fuerza alguna de resistencia, de afirmar su esencia cerrada, ante el ánimo explorador del conocimiento metafísico, surge entonces la pregunta de *por qué* le falta al absoluto esta fuerza de resistencia. La respuesta reza: porque el absoluto según su esencia no puede resistirse a la exploración, sino por el contrario se *quiere* manifestar. Esta voluntad de mostrarse es su esencia. El aparecer es la voluntad esencial del espíritu. Desde la mirada a esa voluntad esencial del absoluto está pronunciada aquella frase de Hegel. Esta determinación esencial del absoluto es entonces el supuesto del sistema-Enciclopedia. ¿Pero qué ocurre con este supuesto mismo? ¿Puede el sistema elevar la pretensión de ser absoluto cuando reposa en un supuesto, que él mismo no fundamenta y a saber absolutamente? Hegel ha ejecutado de hecho la fundamentación de esta esencia del absoluto y llevado a cabo este desarrollo en la "Ciencia de la fenomenología del espíritu". *Si* el absoluto quiere manifestarse, porque él mismo es voluntad de manifestación, entonces *tiene* que pertenecer a la esencia del absoluto el manifestarse, es decir, el aparecer. Esencia y aparecer son aquí idénticos. El absoluto es espíritu. El espíritu es lo que se sabe a sí mismo y en tal saber, saber de sí mismo que se quiere,

Wissen seiner selbst als des Wesensgrundes alles Seienden. Der Geist ist das absolute Wissen. Weil aber zu seinem Wesen das Erscheinen gehört, muß sich das absolute Wissen als erscheinendes Wissen darstellen. Nur so gewährt das absolute Wissen *von sich* aus dem Mute des menschlichen Erkennens die Möglichkeit, *für* dieses Erkennen offen und überhaupt *beim* Erkannten dieses Erkennens zu sein. Umgekehrt muß das menschliche Erkennen, sofern es das Absolute weiß, allem zuvor das Sichdarstellen des erscheinenden Wissens zur Ausführung bringen. Diese Ausführung des Sichdarstellens des erscheinenden Absoluten kann aber nur, *wenn sie dem Absoluten gemäß sein soll*, selbst *absolut* sein. Die Wissenschaft muß dieses absolute Sichdarstellen ihrerseits zur absoluten Ausführung bringen. Wenn die »Phänomenologie des Geistes« diese Ausführung ist, dann hat das Werk dieses Titels eine metaphysische Aufgabe gewagt, wie sie vorher nie gestellt zu werden brauchte und nachmals nie mehr gestellt werden konnte. Dieses »Werk« ist deshalb ein einziger und in einem besonderen Sinne ausgezeichneter Augenblick der Geschichte der Metaphysik. Und wir meinen mit dem »Werk« nicht die denkerische Leistung des Menschen Hegel, sondern das »Werk« als Geschehnis einer Geschichte, innerhalb deren und für die allem menschlichen Vollbringen eine eigene Beständigkeit und Bestimmung (die Inständigkeit des Da-seins) abgefordert ist.

Hegel hat in seiner Weise von der Einzigartigkeit der Aufgabe der »Phänomenologie des Geistes« wohl gewußt und über die wesenhafte Schwierigkeit sich nicht getäuscht. Sonst hätte er diesem Werk nicht eine »Einleitung« von besonderem Gehalt und dieser »Einleitung« wiederum eine »Vorrede« vorausgeschickt, die nichts ihresgleichen in der Geschichte des abendländischen Denkens hat.

»Vorreden« und »Einleitungen« sollen doch, wenn sie überhaupt etwas sollen, in das Werk einführen, für die »Außenstehenden« den Übergang zum Eingang in das Werk darbieten. In den »Einleitungen« zu Werken der Wissenschaften ist diese

como fundamento esencial de todo ente. El espíritu es el saber absoluto. Mas como a su esencia pertenece el aparecer, el saber absoluto tiene que presentarse como saber que aparece. Sólo así el saber absoluto concede a partir *de sí* al ánimo del conocimiento humano la posibilidad de estar abierto *para* este conocimiento y en general *en* lo conocido de este conocer. Viceversa el conocer humano tiene, en tanto sabe el absoluto, antes que todo llevar a ejecución el presentarse del saber que aparece. Pero esta ejecución del presentarse del absoluto que aparece sólo puede ser ella misma *absoluta, si debe adecuarse al absoluto.* Por su parte la ciencia tiene que llevar este absoluto presentarse a absoluta ejecución. Si la "Fenomenología del espíritu" es esta ejecución, entonces la obra con este título ha osado una tarea metafísica como antes nunca necesitó ser planteada ni posteriormente nunca más podía serlo. Por ello esta "obra" es un instante único y en un particular sentido destacado de la historia de la metafísica. Y mentamos con la "obra" no la producción pensante del hombre Hegel, sino la "obra" como acaecimiento de una historia, en medio de la cual y para la cual se exige a toda realización humana una propia estabilidad y determinación (la instancia del ser-ahí).

Hegel supo a su manera de la singularidad de la tarea de la "Fenomenología del espíritu" y no se engañó acerca de la esencial dificultad. De lo contrario no hubiera anticipado a esta obra una "Introducción" de especial contenido y a esta "Introducción" nuevamente un "Prefacio", que no tiene símil en la historia del pensamiento occidental.

"Prefacios" e "introducciones" deben sin embargo, si de algún modo deben algo, introducir a la obra, ofrecer a los que "están afuera" el tránsito a su ingreso. En las "introducciones" a obras de las ciencias esta tarea puede ser cumplida sin

Aufgabe ohne Schwierigkeit zu leisten, weil das alltägliche Vorstellen und das wissenschaftliche Denken in der geradehin gerichteten Haltung zum Seienden bleiben. Eine »Einleitung« in das *philosophische* Denken ist unmöglich; denn hier gibt es *kein* stetiges und unversehentliches Hinübergleiten vom alltäglichen Denken in das denkerische Denken, weil dieses vom Sein handelt und das Sein nie und nirgends unter dem Seienden als ein Seiendes sich antreffen läßt. Hier gibt es *nur* den Sprung und den Einsprung. Eine »Einleitung« kann hier nur dazu dienen, den Sprung vorzubereiten, d. h. den Graben zwischen dem Verhalten zum Seienden und dem Denken des Seins, der übersprungen werden muß, ins Gesichtsfeld zu bringen und den Anlauf zum Sprung nicht zu kurz zu nehmen. (Warum ist dieses möglich? Das vorphilosophische Seinsverständnis.) Jede Einleitung »in« »die Philosophie« muß sich aber mit den Nicht-darinnen-Stehenden doch verständigen und auf *deren* Verständnishorizont sich einlassen. Damit handelt die »Einleitung« stets und notwendig gegen ihre eigene Absicht.

Trotzdem braucht sie nicht vergeblich zu sein — als Vorbereitung des Sprunges in das Denken, das das Sein des Seienden denkt. Nun gilt es aber in der Metaphysik Hegels — und in der Metaphysik des *deutschen Idealismus* überhaupt — nicht nur, das Sein zu denken, sondern hier wird notwendig, das Seiende in seinem Sein *als* das Absolute absolut, in *absoluter Weise,* zu denken. Hier ist ein Sprung gefordert, der sich selbst noch einmal überspringen muß: der absolute Einsprung in das Absolute. Diesen Einsprung zu vollbringen, wagt die Darstellung der »Phänomenologie des Geistes«.

Aus diesen Bemerkungen wird klar, daß unser Versuch, zu erläutern, was die »Phänomenologie des Geistes« ist, in aller Hinsicht bedenklich bleibt. Wie sollen wir vorgehen, wenn wir jetzt überdies weder die Kenntnis des Werkes selbst noch die der »Vorrede« und der »Einleitung« voraussetzen? Wir nehmen die Hilfe in Anspruch, die Hegel selbst mit der »Einleitung« zu seinem Werk dargeboten hat. Dabei müssen wir diese wenigen

dificultades, porque el representar diario y el pensar científico permanecen en una actitud dirigida directamente al ente. Una "introducción" al pensamiento *filosófico* es imposible; pues aquí no hay *ningún* continuo e improvisado deslizarse del pensar diario al pensar pensante, porque éste trata acerca del ser y el ser nunca ni en ninguna parte es hallable bajo el ente como un ente. Aquí *sólo* se da el salto y el ingreso. Una "introducción" aquí sólo puede servir para preparar el salto, llevar al campo visual la zanja que tiene que ser salvada entre el relacionarse con el ente y el pensar del ser, y a no tomar demasiado brevemente la acometida al salto. (¿Por qué es esto posible? La comprensión de ser prefilosófica). Pero toda introducción "a" "la filosofía" tiene sin embargo que entenderse con los que no-están-en ello y aventurarse *a su* horizonte de comprensión. De este modo la "introducción" procede siempre y necesariamente contra su propia intención.

A pesar de ello, no necesita ser vana, como preparación del salto al pensar, que piensa el ser del ente. Ahora bien, en la metafísica de Hegel –y en la metafísica del *idealismo alemán* en general– se trata no sólo de pensar el ser, sino que aquí se hace necesario pensar absolutamente al ente en su ser *como* lo absoluto, de *manera absoluta*. Aquí se exige un salto que tiene que salvarse nuevamente a sí mismo: el salto absoluto al absoluto. La presentación de la "Fenomenología del espíritu" osa realizar este salto.

Desde estas observaciones se hace claro que nuestro intento de dilucidar lo que es la "Fenomenología del espíritu" permanece cuestionable en todo respecto. ¿Cómo hemos de proceder cuando además no suponemos ahora el conocimiento de la obra misma ni el del "Prefacio" y la "Introducción"? Reivindicamos la ayuda que Hegel mismo ofreció con la "Introducción" a su obra. En todo caso tenemos que asegurar antes estas pocas hojas como lo que por fin

Seiten allerdings im voraus als das festhalten, als was sie endlich erkannt und begriffen werden müssen. Sie sind nämlich die Erklärung *des* Titels, der *vor* dem ganzen Werk steht, und der lautet: »Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins«. Nun hat Hegel während der Drucklegung gerade *diesen* Titel gestrichen. Er ist nur in einigen Exemplaren der Erstausgabe (1807) stehen geblieben. An die Stelle des ausgestrichenen Titels setzt Hegel die endgültige Fassung: »Wissenschaft der Phänomenologie des Geistes«. In der Ausgabe der »Phänomenologie« innerhalb der gesammelten Werke (1832), die meistens benutzt wird, fehlt der gestrichene Titel, so daß die auf ihn bezogene »Einleitung« ohne ausdrückliche Angabe *der* Hinsicht bleibt, in der sie spricht. Gegenüber der wuchtigen »Vorrede« erscheint die »Einleitung« überdies als geringfügig, so daß man ihr höchstens zuweilen die eine oder andere Stelle als »Zitate« — und es sind immer dieselben unverstandenen — entnimmt. Die »Einleitung« legt auseinander, *warum* die »Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins« notwendig ist und was sie aus dem Grunde ihrer Notwendigkeit selbst ist. Halten wir den *zweiten* Titel »Wissenschaft der Phänomenologie des Geistes« daneben, dann sehen wir sogleich, wenn zunächst auch nur formell, dieses: »Die Phänomenologie des Geistes« ist »die Erfahrung des Bewußtseins«. Die »Phänomenologie des Geistes« erläutern, heißt demnach: auf Grund der »Einleitung« darlegen, was Hegel denkt, wenn er hier, nämlich im Bereich der absoluten Metaphysik und »Spekulation«, von »der Erfahrung« spricht, heißt darlegen, wie das zu verstehen ist, was »die Erfahrung des Bewußtseins« genannt ist, heißt darlegen, in welchem Sinne die »Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins« gedacht werden muß (vgl. unten S. 101 ff.). Damit wir hier ins Klare kommen, bedarf es zunächst einer Erläuterung dessen, was in der neuzeitlichen Metaphysik der Titel »Bewußtsein« sagt.

»Bewußtsein« ist der nicht ganz deutliche Name für conscientia, d. h. für *das* Wissen, das alle Verhaltungsweisen des Menschen mitweiß, sofern sie nämlich auf die mens, den »Geist«

tienen que ser reconocidas y concebidas. Ellas son, a saber, la explicación *del* título, que está *ante* toda la obra y que reza: "Ciencia de la experiencia de la conciencia". Ahora bien, Hegel durante la impresión suprimió justamente *este* título. Permaneció sólo en algunos ejemplares de la primera edición (1807). En lugar del título suprimido pone la versión definitiva: "Ciencia de la fenomenología del espíritu". En la edición de la "Fenomenología" dentro de las Obras completas (1832), que es la mayormente utilizada, falta el título suprimido, de tal modo que la "Introducción" referida a él queda sin indicación expresa *de la* relación en la que habla. Frente al pujante "Prefacio", la "Introducción" aparece además insignificante, de modo que en el mejor de los casos se toma de ella a veces uno que otro pasaje como "citas" –y son siempre las mismas mal entendidas–. La "Introducción" explica, *por qué* la "Ciencia de la experiencia de la conciencia" es necesaria y qué es ella misma en razón de su necesidad. Mantengamos cerca el *segundo* título "Ciencia de la fenomenología del espíritu", entonces veremos enseguida, aunque primero sólo formalmente, esto: La "Fenomenología del espíritu" es "la experiencia de la conciencia". Dilucidar la "Fenomenología del espíritu" significa según ello: exponer sobre la base de la "Introducción" lo que Hegel piensa cuando habla aquí, a saber, en el ámbito de la metafísica absoluta y la "especulación", de "la experiencia"; significa exponer cómo se entiende lo que se denomina "la experiencia de la conciencia"; significa exponer en qué sentido tiene que ser pensada la "Ciencia de la experiencia de la conciencia" (comp. Infra: III, # 3). Para que alcancemos claridad aquí, se requiere antes una dilucidación de lo que dice el título "conciencia" en la metafísica moderna.

"Conciencia" es el nombre no del todo claro por conscientia, es decir, para *el* saber que consabe todos los modos de conducirse del hombre, en tanto están referidos a la mens, al "espíritu". El

bezogen sind. Der »Geiste spricht sich, d. h. sich selbst *als Selbst* aus, indem er »ich« sagt. Sofern das Bewußtsein als Mitwissen des Gewußten und seines Wissens die Beziehung auf das Selbst »ist«, *ist Selbstbewußtsein.* Das Wesen des Bewußtseins ist das Selbstbewußtsein; jedes cogito ist ein ego cogito me cogitare. Auch das videre und ambulare ist ein cogitare, sofern sie nur wahrhaft sind, d. h. in Gewißheit sind, in der Weise des cogitatum im cogito me videre, cogito me ambulare. Daher sagt Descartes in § 9 des ersten Teils der Principia philosophiae 1646: Cogitationis nomine, intelligo illa omnia, quae/nobis consciis/in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est.[15] »Unter dem Namen ›Denken‹ (›Bewußtsein‹) verstehe ich all jenes, was in uns, die wir *uns mit*wissen, geschieht und zwar geschieht, *insofern* von all jenem in uns eine Mitwissenschaft ist.«

Das Bewußtsein ist nicht bloße perceptio, fassendes Vor-stellen, sondern apperceptio, ein *uns* mitfassendes Auf-*uns*-zu-stellen. Aber das so mitvorgestellte Selbst rückt dem Wesen nach nicht nachträglich, außer dem sonst Bewußten, noch in das Bewußtsein, das sonst unmittelbar auf die Dinge gerichtet bleibt. Das Selbstbewußtsein ist nicht ein in seinem Inhalt nur um die Vorstellung des Selbst *bereichertes* Bewußtsein, sondern das Bewußtsein von den Dingen ist *wesentlich* und *eigentlich Selbst*bewußtsein, obzwar meist ein solches, das das Selbst nicht eigens vorstellt und so in gewisser Weise vergißt. Das Selbst im Selbstbewußtsein ist *zumal* eine *Seite* des Verhältnisses des Bewußtseins zum Bewußten und ist *zugleich* und d. h. *eigentlich* dieses ganze Verhältnis selbst. Dieses Verhältnis enthält die Grundverfassung des Bewußtseins. Hegel nennt es die »Reflexion«, versteht aber diesen Titel nicht psychologisch als Verhalten, sondern ontologisch als das strukturale Verhältnis der wesenhaften Beugung und des Rückscheins jedes Bewußten als solchen und somit des Bewußtseins in das Selbst. Hegel versteht die »Refle-

[15] Descartes, Principia philosophiae. § 9. OEuvres de Descartes. Publ. par Charles Adam et Paul Tannery. Paris 1897-1910. Vol. VIII, 1, p. 7.

espíritu" se expresa a sí mismo *como mismo,* en tanto dice "yo". En tanto la conciencia como consaber de lo sabido y de su saber "es" la referencia a sí mismo, *es autoconciencia.* La esencia de la conciencia es la autoconciencia; todo cogito es un ego cogito me cogitare. También el videre y ambulare es un cogitare, en tanto sólo son verdaderos, es decir, son en certeza, en el modo del cogitatum en el cogito me videre, cogito me ambulare. Por ello Descartes dice en # 9 de la primera parte de los Principia philosophieae (1646): Cogitationes nomine, intelligo illa omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est[15]: "Bajo el nombre 'pensamiento' ('conciencia') entiendo todo aquello que en nosotros, quienes *nos consabemos,* acaece y a saber acaece *en tanto* de todo aquello en nosotros hay una conciencia"[*1].

La conciencia no es mera perceptio, re-presentar asidor, sino apperceptio, un poner-*nos* que *nos* comprende. Pero el sí mismo de este modo co-representado no se mueve según la esencia posteriormente, fuera de lo ya conciente, ni en la conciencia, que de lo contrario permanece dirigida de inmediato a las cosas. La autoconciencia no es una conciencia *enriquecida* en su contenido sólo por la representación del sí mismo, sino que la conciencia de las cosas es *esencialmente* y *propiamente auto*conciencia, aunque en la mayoría de los casos una tal que no representa expresamente al sí mismo y así en cierta manera lo olvida. El sí mismo en la autoconciencia es *sobre todo* un *aspecto* de la relación de la conciencia con lo conciente y es *simultáneamente y propiamente* toda esta relación misma. Esta relación contiene la constitución esencial de la conciencia. Hegel la denomina "reflexión", pero no

[15] Descartes, *Principia philosophiae.* 9. *Oeuvres* de Descartes. Publ. par Charles Adam et Paul Tannery. Paris 1887-1910. Vol. VIII, 1, p.7.- *Descartes, *Los principios de la filosofía,* trad. de G. Halperin, 2a. ed., Losada, Buenos Aires 1997, p. 9. También, Descartes, *Los principios de la filosofía,* trad. de G. Quintas, Alianza, Madrid 1995, p. 26.

[*1] Conciencia traduce aquí 'Mitwissenschaft' en la versión que da el autor del término latino 'conscientia'.

xion« nicht als Rückwendung des *Blickes,* sondern als Rückbeugung des Scheinens und Erscheinens, d. h. des *Lichtes* selbst. (Die »Reflexion«. vgl. schon Kant in der »Amphibolie der Reflexionsbegriffe«, ist metaphysisch ontologisch gedacht, nicht subjektiv-psychologisch.) (Die Wesenseinheit von »Reflexion« und Negativität; das Bewußtsein ist der Geist als die identische Reflexion in sich und Anderes.)

Weil das Bewußtsein im Wesen Selbstbewußtsein ist und vom Selbst her begriffen werden muß, das Selbst aber *aus* sich *zum* Gegenstand *heraus*tritt und so heraustretend sich zeigt und erscheint, ist das Bewußtsein als Selbstbewußtsein das *erscheinende* Wissen. Das Bewußtsein, in seinem Wesen genommen, ist so das *Element* und der *Aether des Erscheinens* des Wissens. das selbst nur *ist* als Sichwissen, d. h. als mens sive animus, d. h. Geist.

Daß der Mensch er selbst ist und »ich« sagen kann und von sich selbst weiß und ein »Selbstbewußtsein« hat, war dem abendländischen Denken immer bekannt. Heraklit sagt (Frg. 101): **ἐδιζησάμην ἐμεωυτόν.**[16] »Ich habe — meinem Selbst nachgehend — in dieses hineingehorcht.« Aber diese »Selbstgespräche« der Seele im Griechentum und im Christentum, auch die »Soliloquien« Augustins, sind grundverschieden von dem »Bewußtsein«, das als Selbstbewußtsein, und d. h. Selbstgewißheit, das Wesen der neuzeitlich begriffenen Wahrheit, und d. h. Gegenständlichkeit und Wirklichkeit, ausmacht. Hegel sagt in seiner Vorlesung über die Geschichte der neueren Philosophie, nachdem er über Francis Bacon und Jakob Böhme gehandelt hat: »Wir kommen eigentlich jetzt erst zur Philosophie der neuen Welt, und fangen diese mit Cartesius an. Mit ihm treten wir eigentlich in eine selbständige Philosophie ein, welche weiß, daß sie selbständig aus der Vernunft kommt und daß das *Selbstbewußtsein* wesentliches Moment des Wahren ist. Hier,

[16] Hermann Diels. Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und deutsch. 5. Auflage, hrsg. von Walther Kranz. Erster Band. Berlin 1934. S. 173.

entiende la "reflexión" como retrodirección de la *mirada,* sino como retroflexión del brillar y aparecer, es decir, de la *luz* misma. (La "reflexión" –comp. ya Kant en la "Anfibolía de los conceptos de la reflexión"– está pensada metafísica ontológicamente, no subjetiva-psicológicamente). (La unidad esencial de "reflexión" y negatividad; la conciencia es el espíritu como reflexión idéntica en sí y otro).

Porque la conciencia es en esencia autoconciencia y tiene que ser concebida a partir del sí mismo, pero el sí mismo *sale de* sí *al* objeto y saliendo de este modo se muestra y aparece, la conciencia como autoconciencia es el saber *que aparece.* La conciencia, tomada en su esencia, es así el *elemento* y el *éter del aparecer* del saber, que *es* él mismo sólo como saberse, es decir, como mens sive animus, es decir, espíritu.

Que el hombre es sí mismo y puede decir "yo" y sabe de sí mismo y tiene una "autoconciencia", fue siempre conocido para el pensamiento occidental. Heráclito dice (Frag. 101): ἐδιζήσάμην ἐμεωυτόν.[16] "Yo –siguiendo al mí mismo– he obedecido a su interior". Pero estos "monólogos" del alma en el mundo griego y en el cristianismo, también los "soliloquios" de Agustín, son radicalmente diferentes de la "conciencia", que como autoconciencia, es decir, autocerteza, determina la esencia de la verdad modernamente concebida, es decir, objetividad y realidad. Hegel dice en su curso sobre la Historia de la Filosofía Moderna, después de haber tratado sobre Francis Bacon y Jakob Böhme: "Llegamos propiamente recién ahora a la filosofía del mundo moderno, y comenzamos ésta con Cartesius. Con él ingresamos propiamente a una filosofía independiente, la que sabe que procede independientemente

[16] Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker.* Griego y alemán. 5a. edición, por Walther Kranz. Primer tomo, Berlin 1934. P. 173.- **Los filósofos presocráticos,* op. cit.

können wir sagen, sind wir zu Hause, und können, wie der Schiffer nach langer Umherfahrt auf der ungestümen See ›Land‹ rufen; Cartesius ist einer von den Menschen, die wieder mit allem von vorn angefangen haben; und mit ihm hebt die Bildung, das Denken der neuen Zeit an.«[17] — »In dieser neuen Periode ist das Prinzip *das Denken*, das von sich ausgehende Denken.«[18]

In unserer Sprache können wir auch sagen: Das Bewußt-sein ist jetzt das Wesen des Seins alles Seienden. Alles Sein ist Gegenständlichkeit des »Bewußtseins«. Die neuzeitliche Metaphysik ist, was sie ist, im Element des Bewußtseins. Wenn daher Hegel für einen Augenblick dies Werk, in dem sich die neuzeitliche Metaphysik vollendet, überschrieben hat: »Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins«, dann dürfen wir die Helle dieses Augenblicks nicht vorbeilassen, sondern müssen aus ihr das Werk zu erhellen versuchen. Dieser Notwendigkeit ist vor allem deshalb nicht auszuweichen, weil trotz des Wiederverschwindens des genannten Titels überall im Gang des Werkes an den entscheidenden Stellen von der »Erfahrung« die Rede ist. Wir fragen also: Was heißt hier im Bereich der absoluten Metaphysik und ihrer unbedingten Spekulation »Erfahrung«? Was heißt »Erfahrung des Bewußtseins«?

Die Erläuterung des Titels »Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins« anhand der Einleitung kann bei der jetzigen Gelegenheit freilich nicht so, wie es sein müßte, durch eine förmliche, fortlaufende Auslegung des Einleitungstextes vollzogen werden. Ein Überblick und d. h. ein Einblick in den Aufbau der »Einleitung« muß behelfsweise genügen. Die »Einleitung« besteht aus sechzehn Abschnitten (1—16), die wir in fünf Hauptstücke (I—V) gliedern. Hier seien nur die ersten vier Hauptstücke (1—15) erläutert.

[17] G.W.F. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. WW Bd. XV, hrsg. von Karl Ludwig Michelet. Berlin 1836. S. 328.
[18] Ibid.

de la razón y que la *autoconciencia* es momento esencial de lo verdadero. Aquí, podemos decir, estamos en casa y podemos, como el navegante después de un largo viaje por un mar impetuoso, gritar '¡tierra!'; Cartesius es uno de los hombres que comenzaron todo de nuevo; y con él se eleva la formación, el pensar del nuevo tiempo".[17] "En este nuevo período el principio es *el pensar*, el pensar que sale de sí"[18].

En nuestro lenguaje podemos decir también: La con-ciencia[*2] es ahora la esencia del ser de todo ente. Todo ser es objetividad de la "conciencia". La metafísica moderna es lo que es en el elemento de la conciencia. Si por ello Hegel tituló por un momento esta obra, en la que se acaba la metafísica moderna: "Ciencia de la experiencia de la conciencia", entonces no podemos dejar pasar la claridad de este momento, sino que tenemos que intentar aclarar la obra desde ella. No se ha de eludir esta necesidad, sobre todo porque a pesar de la nueva desaparición del mencionado título, por doquier en el curso de la obra en pasajes decisivos se habla de la "experiencia". Preguntamos por lo tanto: ¿qué significa aquí, en el ámbito de la metafísica absoluta y de su especulación incondicionada, "experiencia"? ¿Qué significa "experiencia de la conciencia"?

La dilucidación del título "Ciencia de la experiencia de la conciencia" en base a la Introducción, evidentemente no puede en la presente oportunidad ser realizada como debiera a través de una interpretación formal, continua del texto introductorio. Una vista general y un rápido examen de la construcción de la "Introducción" tiene que bastar como recurso. La "Introducción" consta de dieciséis parágrafos (1-16), que nosotros articulamos en cinco capítulos (I-V). Sean aquí dilucidados sólo los primeros cuatro capítulos (1-15).

[17] G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. *WW* t. XV, edit, por Karl Ludwig Michelet. Berlin 1836. P. 328.- *G.W.F. Hegel, *Historia de la filosofía*, op. cit.
[18] Ibid.
[*2] En el texto alemán 'das Bewusst-sein'.

I. Die Bergründung für den Vollzug der Darstellung des erscheinenden Wissens (Abschnitt 1–4 der »einleitung«)

In der Philosophie, und d. h. in der Metaphysik, handelt es sich um die Erkenntnis dessen, was wahrhaft ist, oder dessen, was das Seiende in Wahrheit ist. Das wahrhaft Seiende ist für die Metaphysik des deutschen Idealismus das Absolute. Soll in dieser Metaphysik das Absolute erkannt werden, dann steht dieses Vorhaben im Schatten der Philosophie Kants, dessen »Kritik der reinen Vernunft« zur Absicht hat, über das Wesen der spekulativen Erkenntnis des Absoluten durch wohlgegründete Grenzziehungen Klarheit zu schaffen. Die Selbstsicherung des Vorgehens und jeder Haltung ist überhaupt ein Grundzug der Philosophie der Neuzeit. So entspricht es in diesem Zeitalter einer »natürlichen Vorstellung«, dem Erkennen des Absoluten eine prüfende Betrachtung über das Erkennen selbst *voraus*zuschicken.

Weil Hegel »einleiten« will, muß er an eine »natürliche Vorstellung« anknüpfen. Solche Anknüpfungen ziehen sich daher durch die ganze »Einleitung« hindurch dergestalt, daß Hegel jeden neuen Schritt der »Einleitung« mit einer solchen »Anknüpfung« beginnen läßt, um dann aber zu zeigen, inwiefern die gängigen Vorstellungen im Recht zu sein *scheinen,* es in Wahrheit aber nicht sind. Deutlicher und im Sinne Hegels gesprochen: Was die gängigen Vorstellungen hinsichtlich einer voraufgehenden Prüfung des Erkennens vor dem Erkennen meinen, bedeutet in Wahrheit etwas anderes.

Hegel leugnet also keineswegs, daß der vollendeten Erkenntnis des Absoluten eine »Prüfung« des Erkennens voraufgehen muß. Allein, die Art dieser Prüfung und das Wesen des der Prüfung unterworfenen Erkennens des Absoluten kann sich, wenn überhaupt, nur aus dem Absoluten selbst bestimmen.

I. La Fundamentación para la ejecución de la presentación del saber que aparece (Parágrafos 1–4 de la "Introducción")

En la filosofía, es decir, en la metafísica, se trata del conocimiento de lo que verdaderamente es, o de lo que el ente en verdad es. El verdadero ente, para la metafísica del idealismo alemán, es el absoluto. Si en esta metafísica el absoluto ha de ser conocido, este propósito está a la sombra de la filosofía de Kant, cuya "Crítica de la Razón pura" tiene la intención de prestar claridad acerca de la esencia del conocimiento especulativo del absoluto a través de delimitaciones bien fundadas. El autoaseguramiento del proceder y de toda postura es en general un rasgo fundamental de la filosofía de la modernidad. De este modo corresponde en esta época a una "representación natural", *anti*cipar al conocimiento del absoluto una consideración examinadora del conocimiento mismo.

Porque Hegel quiere "introducir", tiene que partir de una "representación natural". Tales puntos de partida se extienden por ello a través de toda la "Introducción", de modo que Hegel hace iniciar cada nuevo paso de la "Introducción" con un tal "punto de partida", pero para luego mostrar hasta qué punto las representaciones corrientes *parecen* estar en su derecho pero en realidad no lo están. Dicho más claramente y en el sentido de Hegel: Lo que las representaciones corrientes mientan del conocimiento con respecto a un examen previo del mismo, significa en verdad otra cosa.

Por lo tanto Hegel no niega de manera alguna que un "examen" del conocimiento tiene que preceder al conocimiento acabado del absoluto. Sólo que el tipo de examen y la esencia del conocimiento del absoluto sometido al mismo sólo se puede determinar, si de alguna manera, a partir del mismo absoluto.

Wenn wir uns in der gängigen Weise an das Prüfen des Erkennens und seines Vermögens machen, haben wir dabei schon einen Begriff vom Erkennen. Dieses gilt als ein »Werkzeug«, durch dessen Anwendung wir uns an dem zu erkennenden Gegenstand zu schaffen machen. Um aber über die Tauglichkeit des Werkzeuges oder seine Untauglichkeit entscheiden zu können, müssen wir ja schon den zu erkennenden Gegenstand erkannt haben. Das erkennende Verhältnis zum Absoluten ist schon vorausgesetzt. Das Gleiche gilt, wenn das Erkennen nicht als »Werkzeug«, sondern als »Medium« gefaßt wird, durch das hindurch das Licht der Wahrheit an uns gelangt. »Werkzeug« und »Medium« haben beide den Charakter des Mittels. Nehmen wir aber das Erkennen des Absoluten als ein Mittel, dann *ver*kennen wir das Wesen und den Sinn des absoluten Erkennens und des Absoluten. Denn es ist das Wesen des Absoluten, alles Relative und jedes Verhältnis zum Relativen und somit auch jedes Verhältnis des Relativen zum Absoluten in sich einzuschließen; denn anders wäre es nicht das Absolute. Das Absolute kann also niemals etwas sein, was wir uns überhaupt durch irgendeine Art von »Werkzeug« erst näher bringen könnten, gleich als könnte es zunächst *nicht* bei uns sein. Das Absolute *ist* als Absolutes »an und für sich schon bei uns«, ja sogar: »es will bei uns sein«. (WW II, 60).[1] Insgleichen ist das Erkennen nicht ein Medium zwischen uns und dem Absoluten, dergestalt, daß das Erkennen einem Brechen des Erkenntnisstrahles durch das Medium gleichkäme. Vielmehr ist das Erkennen »der Strahl selbst, wodurch die Wahrheit uns berührt« (ibid.).

Einleitungsweise und fast beiläufig, in Nebensätze versteckt, spricht Hegel im ersten Abschnitt der »Einleitung« das aus, was seine Metaphysik trägt: Das Absolute ist schon bei uns und will bei uns sein. Das Erkennen ist der Strahl des Absoluten, der uns

[1] Anm. d. Hg.: Die Zitate aus der »Phänomenologie des Geistes« werden im folgenden nach der Werkausgabe (vgl. oben S.65, Anm. 1 und 2) in Kurzform unmittelbar nach der zitierten Textstelle nachgewiesen.

Si emprendemos el examen del conocer y su facultad del modo corriente, tenemos en ello ya un concepto del conocer. Este rige como un "instrumento" a través de cuya aplicación emprendemos la creación del objeto por conocer. Pero para poder decidir acerca de la aptitud del instrumento o su ineptitud, tenemos que ya haber conocido el objeto por conocer. La relación cognoscente con el absoluto está ya presupuesta. Lo mismo rige cuando el conocimiento es concebido no como "instrumento" sino como "medium", a través del cual la luz de la verdad nos llega. "Instrumento" y "medium" tienen ambos el carácter de medios. Mas si tomamos el conocimiento del absoluto como un medio, entonces *des*conocemos la esencia y el sentido del conocimiento absoluto y del [mismo] absoluto. Pues es esencia de éste incluir en sí todo lo relativo y cada relación con lo relativo y con ello también cada relación de lo relativo con el absoluto; pues de lo contrario no sería el absoluto. Por lo tanto el absoluto no puede ser nunca algo que de alguna manera pudiéramos recién acercarnos a través de algún tipo de "instrumento", como si en primer lugar *no* pudiera estar ya en nosotros. El absoluto *está* como absoluto "en y para sí ya en nosotros", sí, hasta "quiere estar en nosotros" (WW II,60).[1] De igual modo el conocer no es un medium entre nosotros y el absoluto, de manera que equivaliera a una refracción del rayo del conocimiento a través del medio. Más bien el conocer es "el rayo mismo, a través del cual la verdad nos toca" (ibid.).

De manera introductoria y casi incidentalmente, encubierta en proposiciones subordinadas, Hegel expresa en el primer parágrafo de la "Introducción" lo que sostiene su metafísica: el absoluto está ya en nosotros y quiere estar en nosotros. El

[1] Nota del editor [alemán]: Las citas de la *Fenomenología del Espíritu* serán proporcionadas en adelante según la edición de la obra (comp. arriba p. 65 nota 1 y 2) en forma abreviada inmediatamente después del pasaje citado.

berührt. nicht ein Vorhaben, das wir »hinterher« in Richtung auf das Absolute bewerkstelligen. Aus der echten Erinnerung in die Geschichte der Metaphysik sollten wir wissen, daß diese seit Platon und Aristoteles das Seiende als Seiendes nur denkt, indem sie zugleich das höchste Seiende (τιμιώτατον ὄν = τὸ θεῖον) denkt und zwar dieses als den Grund und die Ur-sache (ἀρχή — αἴτιον) alles Seienden und damit des Seins. Indem das Seiende als Seiendes gedacht wird (ὂν ᾗ ὄν), ist die Metaphysik ontologisch. Indem das Seiende als Seiendes aus dem höchsten Seienden gedacht wird, ist die Metaphysik theologisch. Die Metaphysik ist in ihrem Wesen ontotheologisch. Das gilt nicht nur von der Metaphysik Platons und von der Metaphysik des Aristoteles oder gar nur von der christlichen Metaphysik. Auch die neuzeitliche Metaphysik ist von Descartes bis Nietzsche Ontotheologie. Die Begründung und Evidenz des Prinzips der Selbstgewißheit des ego cogito hat ihr Fundament in der idea innata substantiae infinitae, d. h. Dei. Jede Monate erblickt in bestimmter Perspektive das Universum und damit die Zentralmonade Gottes. Alle Vernunft des Menschen als das Grundverhältnis seines Wesens zum Seienden ist nach Kant bestimmt durch die Postulate der praktischen Vernunft, in denen die Existenz des höchsten Gutes als des Unbedingten gesetzt ist. Und das Sein als der »Wille zur Macht« ist auch nach Nietzsche nur möglich auf dem Grunde *des* Unbedingten, das er nur noch als »die ewige Wiederkehr des Gleichen« aussprechen kann.

Sofern Hegel sagt: Das Absolute ist schon bei uns, und: das Erkennen ist der Strahl des Absoluten, der uns berührt, sagt er dasselbe. Aber er sagt dieses Selbe zugleich anders — nämlich aus einer letzten Unbedingtheit, die er als das Erste ansetzt. Diese ausdrückliche und erste wissende Setzung der ersten Voraussetzung aller ontotheologisch bestimmten Metaphysik müssen wir endlich begreifen als das, was sie ist. Sie ist höchste Entschiedenheit der kritischen, mit Descartes anhebenden, durch Kant erst in ihren Bereich gebrachten (transzendentalen) Selbstbesinnung. Sie ist das Gegenteil einer schrankenlosen,

conocer es el rayo del absoluto que nos toca, no un propósito que obtenemos "posteriormente" en dirección hacia el absoluto. Desde el auténtico recuerdo de la historia de la metafísica, debiéramos saber que ésta desde Platón y Aristóteles sólo piensa el ente como ente, en tanto a la vez piensa al máximo ente (τιμιώτατον ὄν = τὸ θεῖον) y a su vez éste como el fundamento y la causa*[1] (ἀρχή — αἴτιον) de todo ente y con ello del ser. En tanto el ente es pensado como ente (ὄν ᾗ ὄν), la metafísica es ontológica. En tanto el ente como ente es pensado desde el máximo ente, la metafísica es teológica. La metafísica es en su esencia ontoteológica. Ello rige no sólo para la metafísica de Platón y para la de Aristóteles o hasta para la metafísica cristiana. También la metafísica moderna es de Descartes a Nietzsche ontoteología. La fundamentación y evidencia del principio de autocerteza del ego cogito tiene su fundamento en la idea innata substantiae infinitae, es decir, Dei. Cada mónada divisa en una determinada perspectiva el universo y con ello la mónada central de Dios. Toda razón del hombre, como relación fundamental de su esencia con el ente, está determinada según Kant por los postulados de la razón práctica, en los que está planteada la existencia del máximo bien como de lo incondicionado. Y el ser como "voluntad de poder" es también según Nietzsche sólo posible sobre el fundamento *de* lo incondicionado, que él sólo puede expresar todavía como "el eterno retorno de lo igual".

En tanto Hegel dice "El absoluto ya está en nosotros" y "el conocer es el rayo del absoluto que nos toca", dice lo mismo. Pero dice esto mismo a la vez de otro modo –a saber desde una última incondicionalidad, que plantea como lo primero. A esta posición expresa y sabedora primera del primer supuesto de toda metafísica determinada ontoteológicamente, tenemos que concebirla finalmente como lo que es. Es la máxima decisión de la automeditación crítica, iniciada con Descartes, llevada recién por Kant a su ámbito (trascendental). Es lo contrario de una

[1]* El autor escribe 'Ur-sache', que traducimos por 'causa', separando el prefijo con un guión, con lo que destaca el sentido mismo de la palabra: cosa originaria.

die Grenzpfähle der Kritik hinter sich lassenden Spekulation. Das Wissen vom Wesen des absoluten Wissens weiß sich selbst schon als absolutes Wissen. Es ist das Wissen in seiner Wesentlichkeit, »die« Wissenschaft schlechthin, die allein ihr eigenes Wesen wissen kann und wissen muß. Sie ist »die Wissenschaftslehre«. So lautet nach Fichte der deutsche und neuzeitliche Name für die absolute Metaphysik. Diese Metaphysik ist nicht der Abfall von der »Kritik«, sondern sie begreift die »Kritik« selbst in ihrer Unbedingtheit. Sie bedenkt dieses, daß die höchste Bedachtsamkeit hinsichtlich des Erkennens des Absoluten darin liegt, mit *dem* im vorhinein ernst zu machen, was hier erkannt ist. Wenn nun aber »die Wissenschaft« so geradehin über das Absolute und das Erkennen des Absoluten sich ausspricht, dann tritt sie doch einfach gleichsam inmitten des alltäglichen Meinens und unter den erscheinenden Tatsachen auf als eine unter anderen. Das bloße Auftreten und Sichvordrängen ist aber doch keine Ausweisung. Deshalb sagt Hegel gegen Schluß des I. Hauptstücks der »Einleitung« (Abschnitt 4): »Aber die Wissenschaft darin, daß sie auftritt, ist sie selbst eine Erscheinung; ihr Auftreten ist noch nicht sie in ihrer Wahrheit ausgeführt und ausgebreitet.« (WW II, 62)

Ein bloßes Auftreten wäre dem Wesen des absoluten Wissens entgegen. Wenn es schon erscheint, dann muß dieses Erscheinen sich so darstellen, daß das Absolute in dieser Darstellung sein eigenes erscheinendes Wesen absolut zum Erscheinen bringt. Absolut erscheinen besagt aber: im Erscheinen das volle Wesen vollständig zeigen, so zwar, daß in solchem Erscheinen allererst auch und zugleich der Raum und der Äther, d. h. das »Element« des Erscheinens zum Erscheinen kommt. Das Element aber, worin der absolute Geist als das absolute Wissen sich zeigt, ist »das Bewußtsein«. Es ist das erscheinende Wissen in seinem Erscheinen.

Die Darstellung des erscheinenden Wissens ist notwendig, um das Auftreten »der Wissenschaft«, d. h. der systematischen Erkenntnis des Absoluten, über das bloße Auftreten in einem

especulación sin límites, que dejara tras suyo los mojones fronterizos de la crítica. El saber de la esencia del saber absoluto se sabe ya a sí mismo como saber absoluto. Es el saber en su esencialidad, "la" ciencia simplemente, que sólo puede y tiene que saber su propia esencia. Es la "Teoría de la ciencia". Así reza según Fichte el nombre alemán y moderno para la metafísica absoluta. Esta metafísica no es el deshecho de la "crítica", sino que concibe la "crítica" misma en su incondicionalidad. Considera que la máxima circunspección con respecto al conocimiento del absoluto reside en un previo comenzar en serio con *lo* que aquí es conocido. Pero si ahora "la ciencia" se expresa así, en forma directa, sobre el absoluto y el conocimiento del absoluto, entonces entra simplemente en cierto modo en medio del opinar diario y entre los hechos que aparecen como una entre otros. Mas el mero entrar y abrirse paso no es sin embargo legitimación alguna. Por ello Hegel dice hacia la conclusión del capítulo I de la "Introducción" (parágrafo 4): "Pero la ciencia por el hecho de que entra en escena, es ella misma un fenómeno; su entrar en escena no es aún ella llevada a cabo y desplegada en su verdad" (WW II, 62).

Un mero entrar en escena sería contrario a la esencia del saber absoluto. Si ya aparece, entonces este aparecer tiene que presentarse de tal modo, que el absoluto en esta presentación lleve a aparecer absolutamente su propia esencia que aparece. Pero aparecer absolutamente quiere decir: en el aparecer mostrar por completo la esencia plena, de tal modo que en tal aparecer, el primero de todos, también y a la vez lleguen a aparecer el espacio y el éter, es decir, el "elemento" del aparecer. Pero el elemento donde el espíritu absoluto se muestra como saber absoluto es "la conciencia". Es el saber que aparece en su aparecer.

La presentación del saber que aparece es necesaria, para llevar el entrar en escena "de la ciencia", o sea, del conocimiento sistemático del absoluto, por encima del mero entrar

unbestimmten Element hinaus zu bringen und so das Erscheinen des Absoluten seinem Wesen gemäß, d. h. selbst absolut, sein zu lassen.

Das Erkennen des Absoluten ist jetzt weder Werkzeug noch Medium außerhalb und losgelöst vom Absoluten, sondern das Erkennen des Absoluten ist als Bewußtsein das im Absoluten selbst gründende und von ihm entfaltete Element seines Erscheinens und *ist* dieses Erscheinen in seinen verschiedenen Gestalten. Das Erkennen des Absoluten ist nicht ein »Mittel«, sondern ist der Gang des erscheinenden Absoluten selbst durch seine Erscheinungsstufen hindurch zu sich selbst. Hier handelt es sich weder um eine Kritik des Erkenntnisvermögens noch um eine zufällige Beschreibung von Erkenntnisarten, sondern um das Sichdarstellen des Absoluten selbst in dem dabei erst sich eröffnenden Element seines Erscheinens.

Das Absolute ist und erscheint nie im bloßen Auftreten unter anderem und irgendwo und d. h. relativ auf etwas, was es nicht selbst ist. Das Absolute erscheint wesenhaft nur absolut. d. h. im Absolvieren der Vollständigkeit seiner Erscheinungsstufen, durch welches Absolvieren es die Absolution, die Lossprechung vom bloßen Anschein des bloßen Auftretens vollbringt. Dieses befreiende Vollbringen (»Absolvieren«) seines Erscheinens sei die Absolvenz des Absoluten genannt. Das Absolute »ist« nur in der Weise der Absolvenz. Das Erkennen des Absoluten macht sich nie als ein Mittel, d. h. als etwas Relatives, am Absoluten zu schaffen, sondern es ist, wenn es ist, selbst absolut, d. h. absolvent, d. h. ein Gang und Weg des Absoluten zu ihm selbst.

Deshalb wird nun auch in den folgenden Hauptstücken immer wieder vom »Weg« gesprochen und das Sichdarstellen des erscheinenden Geistes als *Gang* gekennzeichnet.

en un elemento indeterminado, y de este modo hacer ser al aparecer del absoluto según su esencia, es decir, él mismo absoluto.

El conocimiento del absoluto no es ahora instrumento ni medium fuera y desprendido del absoluto, sino que es como conciencia el elemento de su aparecer, que se funda en el absoluto mismo y es por él desplegado y *es* este aparecer en sus diferentes figuras. El conocimiento del absoluto no es un "medio", sino el curso del absoluto mismo que aparece, a través de sus grados de aparición (Erscheinungstufen) hacia sí mismo. Aquí no se trata de una crítica de la facultad de conocimiento, ni de una descripción casual de tipos de conocimiento, sino del presentarse del absoluto mismo en el elemento de su aparecer, que en ello recién se inaugura.

El absoluto no es ni aparece nunca en el mero entrar en escena entre otros y en cualquier parte es decir, relativamente a algo que no es él mismo. El absoluto aparece esencialmente sólo de modo absoluto, o sea, en el absolver de la integridad de sus grados de aparición, a través de cuyo absolver realiza la absolutio, la absolución[*2] de la mera apariencia del mero entrar. Sea llamada esta realización liberadora ("absolver") de su aparecer la absolvencia del absoluto. El absoluto "es" sólo en el modo de la absolvencia. El conocimiento del absoluto no emprende nunca como un medio, es decir, algo relativo, un crear junto con el absoluto, sino que es, cuando es, él mismo absoluto, es decir, absolvente, o sea, un curso y un camino del absoluto a sí mismo.

Por ello, pues, en los capítulos siguientes se habla también siempre de nuevo de "camino" y el presentarse del espíritu que aparece es caracterizado como *curso*.

[*2] El autor emplea la palabra de origen latino 'Absolution', que escribimos en su versión latina 'absolutio', y luego la equivalente alemana 'Lossprechung', que traducimos por 'absolución'.

II. Das Sichdarstellen des erscheinenden Wissens als Gang in die Wahrheit seines eigenen Wesens (Abschnitt 5–8 der »Einleitung«)

Verstehen wir nun aber nach der Art des alltäglichen Vorstellens das Erkennen als Gang, und hören wir da vom Gang des Bewußtseins zu seiner Wesenswahrheit, d. h. zum Geist, dann können wir in der Tat dies alles »vom Standpunkt« des natürlichen Bewußtseins aus auffassen als einen »Weg der Seele« zum absoluten Geiste. Der Gang ist dann ein Itinerarium mentis in Deum (Bonaventura). In der Tat haben bisher auch alle Versuche, die Hegelsche »Phänomenologie des Geistes« zu deuten, diese im Sinne eines solchen Ganges aufgefaßt, den das »natürliche Bewußtsein« durchläuft. Allein, Hegel sagt ja ausdrücklich (Abschnitt 5), man »kann« die Phänomenologie des Geistes vom Standpunkt des natürlichen, d. h. nichtphilosophischen Bewußtseins aus so auffassen. Damit ist aber gerade gesagt, daß diese Auffassung philosophisch unwahr ist. Denn es handelt sich nicht um einen Weg, der vor dem natürlichen Bewußtsein liegt und den es als Wanderer in der Richtung auf das Absolute durchwandert. Vielmehr ist der von Hegel gemeinte Gang *der* Gang, den das Absolute selbst geht, so zwar, daß es in diesem Gang seinen Weg und sein Ziel, die Wahrheit seines vollständigen Erscheinens, erwandert. Dabei zeigt sich das natürliche Bewußtsein als ein Wissen, das noch nicht die Wahrheit des Wissens in sich verwirklicht hat und deshalb seinen Eigensinn aufgeben muß. Hier drängt sich aber erneut das alltägliche Meinen vor und faßt diesen Weg des Bewußtseins zu seiner Wahrheit und Gewißheit nach der Art des Descartes als einen Weg des Zweifels. Aber der Zweifelsweg geht, wenn es hochkommt, nur darauf aus, nach dem Durchlaufen des Bezweifel-

II. El presentarse del saber que aparece como curso hacia la verdad de su propia esencia (Parágrafos 5–8 de la "introducción")

Pero si entendemos, según el modo de representación diario, al conocer como curso, y escuchamos aquí acerca del curso de la conciencia hacia su verdad esencial, es decir, hacia el espíritu, entonces podemos de hecho concebir todo esto "desde el punto de vista" de la conciencia natural como un "camino del alma" al espíritu absoluto. El curso es entonces un itinerarium mentis in Deum (Buenaventura). De hecho, todos los intentos de interpretar la "Fenomenología del espíritu" de Hegel han concebido también, hasta ahora, a ésta en el sentido de un curso que recorre la "conciencia natural". Sólo que Hegel dice expresamente (parágrafo 5) que se "puede" concebir así la Fenomenología del espíritu desde el punto de vista de la conciencia natural, no filosófica. Pero con ello se dice, justamente, que esta concepción es filosóficamente no verdadera. Pues no se trata de un camino, que se encontrara ante la conciencia natural y que como caminante lo recorriera en dirección al absoluto. Antes bien, el curso mentado por Hegel es *el* curso que sigue el mismo absoluto, de tal modo que en este curso anda su camino y su objetivo, la verdad de su aparecer completo. En ello la conciencia natural se muestra como un saber, que aún no ha realizado en sí la verdad del saber y que por ello tiene que abandonar su obstinación. Pero aquí se abre paso renovadamente la opinión diaria y concibe este camino de la conciencia hacia su verdad y certeza al modo de Descartes, como un camino de la duda. Mas éste va en búsqueda, a lo sumo, después de recorrer lo dudoso, de tener nuevamente la cosa en la mano y en

baren die Sache wieder so in die Hand und in die Sicherheit zu bekommen, wie sie vor dem Auftauchen des Zweifels war. Der Zweifelsweg versteift sich einfach auf *die Gewißheit*, die der Zweifel, als Glaube an sich selbst und sein Recht, schon voraussetzt. Der Gang des erscheinenden Wissens aber zu seiner Wesenswahrheit ist ein Gang, in dem schon der erste Schritt auf das *Wesen* des Bewußtseins hinausdenkt, dabei aber erkennen muß, daß das zuerst gefaßte Wesen, für sich genommen, keine Hoffnung gibt, das Absolute in seiner Wahrheit, d. h. absolviert und absolvent in Erscheinung zu bringen. Der erste Schritt im Gang des sich zur Erscheinung bringenden Absoluten fordert einen nächsten, von dem dasselbe gilt, und dies solange, als das Ganze der Wesensgestalten des Bewußtseins nicht absolviert und in der Absolvierung allein absolut ist. Der Gang des erscheinenden Wissens ist also von Schritt zu Schritt eher ein »Weg der Verzweiflung« (Abschnitt 6, WW II, 63). Obzwar die voraufgehenden Stufen aufgegeben werden müssen, so müssen sie doch zugleich aufbewahrt werden, soll das Absolvieren kein Verlieren, sondern die einzige Form des Erlangens des Absoluten sein. »Der Weg der Verzweiflung« aber wäre nur ein Weg in das Aussichtslose, auf dem gerade nichts und nie mehr etwas erscheint. Das ständige, absolvierende Aufgeben der voraufgehenden Stufen ist daher notwendig ein Eingehen auf sie, damit die jeweilige Wesensgestalt des Bewußtseins aufgenommen werden kann; denn erst als überhaupt Aufgenommene können sie im Fortgang aufbewahrt werden. Der Gang des erscheinenden Wissens ist ein Aufheben der zum Erscheinen kommenden Gestalten seines Wesens. Und »Aufheben« ist ein dreifaches: Die durchlaufenen Gestalten des Bewußtseins werden nicht nur jeweils aufgenommen im Sinne eines tollere (vom Boden aufheben), sie werden zugleich aufgehoben im Sinne eines conservare (aufbewahren). Dieses Aufbewahren ist eine Überlieferung, in der sich das Bewußtsein seinen durchlaufenen Gestalten selbst übergibt, indem es sie in der Wesensfolge ihres Erscheinens aufgreift und aufbewahrt und so in einem gedop-

la certidumbre, como estaba antes del asomo de duda. El camino de la duda se anquilosa simplemente en *la certeza*, que la duda, como fe en sí misma y en su derecho, ya presupone. Pero el curso del saber que aparece hacia su verdad esencial es un curso en el que ya el primer paso piensa más allá de la *esencia* de la conciencia, pero haciendo esto tiene que reconocer que la esencia concebida en primer lugar, tomada en sí, no ofrece ninguna esperanza de llevar el absoluto en su verdad, es decir, absuelto y absolvente, a aparición. El primer paso en el curso del absoluto que se lleva a aparición exige un próximo, del cual rige lo mismo, y ello hasta que el todo de las figuras esenciales de la conciencia no se absuelva y sólo en la absolución sea absoluto. El curso del saber que aparece es entonces de paso en paso más bien un "camino de la desesperación" (parágrafo 6, WW II, 63). Aunque los grados precedentes tienen que ser abandonados, sin embargo tienen a su vez que ser conservados, el absolver no ha de ser una pérdida sino la única forma de alcanzar el absoluto. Pero "el camino de la desesperación" sería sólo un camino sin perspectiva, en el cual precisamente nada [habría] ni nunca más aparecería algo. El continuo abandonar absolvente de los grados anteriores es por ello necesariamente un entrar*[1] en ellos, a fin de que la correspondiente figura esencial de la conciencia pueda ser asumida; pues recién como en suma asumidas pueden en el proceso ser conservadas. El curso del saber que aparece es un sobreasumir [Aufheben] las figuras de su esencia que llegan a aparecer. Y "sobreasumir" es algo triple: las figuras recorridas de la conciencia son no sólo respectivamente recogidas en el sentido de un tollere (levantar del suelo), son a la vez sobreasumidas en el sentido de un conservare (conservar) [y en el de un elevare]. Este conservar es una tradición, en la que la conciencia entrega*[2] sus figuras recorridas mismas, en tanto en la sucesión esencial de su aparecer las toma y conserva y así las "sobreasume" en un doble sentido. De este modo la conciencia lleva a cabo, presentándose, su

*[1] La correspondencia, no reproducible en castellano, que es empleada en el texto entre 'eingehen', entrar y 'aufgehen', abandonar, y más adelante 'Fortgang', progreso y 'Gang', curso, diferenciados por sus prefijos y emparentados por la misma raíz, aclara el sentido que se juega en el mismo.

*[2] Una nueva correspondencia lingüística, entre 'überlieferung', tradición, 'übergeben', entregar, 'durchlaufen', recorrer, explicita el sentido.

pelten Sinne »aufhebt«. Das Bewußtsein führt so, sich darstellend, sein Erscheinen aus in einer Geschichte, die der Ausbildung seines Wesens gilt dergestalt, daß es sich in dieser Ausbildung selbst in der Vollständigkeit seines Erscheinens weiß. »Die Reihe seiner Gestaltungen, welche das Bewußtsein auf diesem Wege durchläuft, ist vielmehr die ausführliche Geschichte der *Bildung* des Bewußtseins selbst zur Wissenschaft.« (Abschnitt 6, WW II, 64 Mitte)

Wiederum drängt sich jetzt das alltägliche Meinen mit einer Frage vor. Wenn das Sichdarstellen des erscheinenden Wissens ein Gang ist im Sinne der gekennzeichneten Bildungsgeschichte der Bewußtseinsgestalten, woher nimmt dann dieser Gang das Prinzip der Vollständigkeit der Gestalten und woher nimmt er überhaupt sein Ziel und damit die Regel der Schrittfolge des Fortgangs? Hegel antwortet auf diese Fragen in Abschnitt 7 und 8. Die Beantwortung dieser Fragen, die das nichtphilosophische Meinen stellt, kann jedoch, wie überall in dieser »Einleitung«, nur darin bestehen, daß die Fragen selbst »richtig gestellt« werden. Das geschieht durch den Hinweis darauf, daß jene Fragen des gewöhnlichen Meinens nicht aus dem Hinblick auf *dasjenige* fragen, was allein in Frage steht: das Absolute und das Erkennen des Absoluten.

Der Gang ist der Gang des erscheinenden Absoluten zu seinem bei sich selbst seienden Wesen. Das Ziel des Ganges ist weder überhaupt außerhalb desselben noch auch nur an seinem Ende. Das Ziel ist der Anfang, aus dem her der Gang in jedem seiner Schritte beginnt und geht. Die Gestalten des Bewußtseins folgen nicht so aufeinander, daß zuletzt die Zielgestalt erscheint, sondern schon die erste Gestalt ist als solche eine Gestalt des Absoluten; sie ist in die Absolutheit des Absoluten im vorhinein hinaufgehoben (elevare). Anders gewendet: Was als erste Stufe des Erscheinens des Wesens des Absoluten erscheint, das wird durch das Absolute bestimmt. Wenn also die »Phänomenologie des Geistes«, was äußerlich das Inhaltsverzeichnis des Werkes anzeigt, mit der *sinnlichen Gewißheit* »be-

aparecer en una historia, que rige a la formación de su esencia de manera que en esta misma formación se sabe en la integridad de su aparecer. "La serie de sus configuraciones, que la conciencia recorre en este camino, es más bien la historia circunstanciada de la *conformación* de la conciencia misma en ciencia" (parágrafo 6, WW II, 64 medio).

Nuevamente se abre paso la opinión diaria con una pregunta. Si el presentarse del saber que aparece es un curso en el sentido de la caracterizada historia de la conformación de las figuras de la conciencia, ¿de dónde toma entonces este curso el principio de integridad de las figuras y de dónde toma en general su meta y con ello la norma de la serie de pasos del progreso? Hegel contesta a estas preguntas en los parágrafos 7 y 8. La respuesta a estas preguntas que plantea la opinión no filosófica, sólo puede sin embargo, como por doquier en esta "Introducción", consistir en que las preguntas mismas sean "planteadas correctamente". Ello sucede a través de la referencia de que esas preguntas del opinar habitual no preguntan en vista de *aquello* solo que está en cuestión: el absoluto y el conocimiento del absoluto.

El curso es el curso del absoluto que aparece hacia su esencia, que está en sí misma. La meta del curso no está de modo alguno fuera del mismo, ni tampoco sólo en su término. La meta es el comienzo, a partir del cual el curso se inicia y anda en cada uno de sus pasos. Las figuras de la conciencia no se suceden unas a otras de manera que por último aparezca la figura-meta, sino que ya la primera es como tal una figura del absoluto; es de antemano elevada (elevare) a la absolutez del absoluto. Expresado de otro modo: lo que aparece como primer grado del aparecer de la esencia del absoluto, es determinado por el absoluto. Si, pues, la "Fenomenología del espíritu", [según] lo que externamente indica el índice de la obra, se "inicia" con la *certeza sensible y* "termina"

ginnt« und mit dem *absoluten Geist* »endet«, dann ist dieser Beginn mit der sinnlichen Gewißheit nicht mit Rücksicht auf den Menschen gesetzt, der zunächst in dieser Art von Wissen sich aufhält. Vielmehr beginnt die »Phänomenologie des Geistes« mit dem Erscheinen des *Wesens* der sinnlichen Gewißheit deshalb, weil diese Gestalt des Wissens die äußerste Entäußerung ist, in die das Absolute sich loslassen kann. Läßt es sich aber dahin los, dann ist es hinsichtlich der Gestalten seines Wesens bei der leersten und ärmsten und so am weitesten von der Vollständigkeit seiner selbst entfernt. Diese Wesensentfernung von sich selbst ist aber die Grundbedingung dafür, daß das Absolute die Möglichkeit des Durchlaufens eines Ganges der Rückkehr zu sich selbst, und zwar aus sich selbst für sich selbst, sich gibt. Wenn der Gang des absoluten Wissens zu sich selbst als Durchgang durch die Wesensgestalten seines Erscheinens den Grundzug der Aufhebung hat, dann ist diese Aufhebung ihrem eigentlichen und tragenden Wesen nach zuerst Elevation — Hinaufgehobenheit in das Absolute. Vergessen wir nicht die anscheinend nur beiläufigen Bemerkungen des ersten Abschnittes: Das Absolute ist schon bei uns, d. h. ist schon in der untersten Gestalt des Bewußtseins, und unser Erkennen ist der Strahl, der als die absolute Wahrheit uns berührt.

In Abschnitt 8, der das Ziel des Ganges des Bewußtseins kennzeichnet, sagt Hegel: »Das Bewußtsein aber ist für sich selbst sein *Begriff.*« (WW II, 66) Das Bewußtsein ist seinem Wesen nach Selbstbewußtsein. Aber es ist dieses sein Wesen nur, d. h. es ist *für* sich selbst das, was es ist, indem es als Selbstbewußtsein sich selbst in der Vollständigkeit seines Wesens weiß. Dieses sichselbstwissende Wissen seiner selbst ist nach Hegel »der Begriff«.

Weil das Bewußtsein nur ist, indem es sein Begriff ist, ist es als dieses Sich-selbst-vor-sich-selbst-Bringen in seinen Wesensgestalten ein ständiges Hinausgerissenwerden über sich selbst durch sich selbst zu sich selbst. »Das Bewußtsein leidet also diese Gewalt, sich die beschränkte Befriedigung zu verderben

con el *espíritu absoluto,* entonces este inicio en la certeza sensible no es puesto en consideración al hombre, que se detiene primero en este tipo de saber. Antes bien la "Fenomenología del espíritu" se inicia con el aparecer de la *esencia* de la certeza sensible por esto, porque esta figura del saber es la extrema enajenación en la que el absoluto se pueda desprender. Si se desprende allí, entonces está con respecto a las figuras de su esencia en la más vacía y pobre y de este modo lo más alejado posible de la integridad de sí mismo. Pero este alejamiento esencial de sí mismo es la condición fundamental para que el absoluto se dé la posibilidad del recorrido de un curso del retorno a sí mismo, y a saber desde sí mismo para sí mismo. Si el curso del saber absoluto hacia sí mismo, como recorrido a través de las figuras esenciales de su aparecer, tiene el rasgo esencial de la sobreasunción, entonces esta sobreasunción es según su esencia verdadera y fundamental en primer lugar elevación –elevación al absoluto. No olvidemos las observaciones aparentemente sólo incidentales del primer parágrafo: El absoluto está ya en nosotros, es decir, está ya en la figura más baja de la conciencia, y nuestro conocimiento es el rayo, que nos toca como verdad absoluta.

En el parágrafo 8, que caracteriza la meta del curso de la conciencia, dice Hegel: "Pero la conciencia es para sí misma su *concepto*" (WW II, 66). La conciencia es según su esencia autoconciencia. Pero ésta sólo es su esencia, es decir, [sólo] es *para* sí misma lo que es en tanto como autoconciencia se sabe a sí misma en la integridad de su esencia. Este saber autosabedor de sí mismo es según Hegel "el concepto".

Porque la conciencia sólo es en tanto es su concepto, como este traerse a sí misma ante sí misma en sus figuras esenciales, es un continuo ser arrebatada por encima de sí misma, a través de sí misma, hacia sí misma. "La conciencia sufre por lo tanto esta violencia, de corromperse la limitada satisfacción, (es decir,

[d. h. verzweifelnd je über seine Stufe hinausgehen zu müssen], von ihm selbst.« (ibid.)

Als dieses Herausgerissenwerden in den Bezirk der Wahrheit seines eigenen Wesens kommt das Bewußtsein selbst »heraus« als das, was es in seinem Erscheinen ist. Es stellt sich selbst dar. Es ist Darstellung und »ist« als diese. Der Gang des Sichdarstellens des Bewußtseins in den gestuften Zusammenhang seiner Gestalten hat den Grundzug der *Aufhebung* in dem gekennzeichneten dreifachen Sinne des Aufnehmens (tollere), Aufbewahrens (conservare) und Hinaufhebens (elevare). Nun ist aber die an dritter Stelle genannte Weise der Aufhebung, die Hinaufhebung in das vollendete Wesen des Bewußtseins (d. h. in seine Wahrheit und »Wirklichkeit«), der Sache und dem »Wesen« nach das Erste und Tragende im Ganzen der Aufhebung. Das Bewußtsein west als Selbstbewußtsein zum voraus in der Elevation zum Absoluten. Und immer nur aus der Elevation nimmt es je sein Bewußtes auf, um innerhalb der Elevation das Bewußtsein dieses Bewußten als eine Gestalt aufzubewahren.

Aus einer andern Sicht kennzeichnet man das bloße Aufnehmen und Feststellen des Bewußten als Thesis, die Rücknahme des so Gesetzten als eines Bewußten für das Bewußtsein in das Selbstbewußtsein als Antithesis und die Zusammennahme beider in die sie überhöhende Einheit als Synthesis. Denkt man in der Folgeordnung des alltälichen Meinens, dann geht der Gang des Bewußtseins aus von der Thesis, geht über zur Antithesis und geht hinauf zur Synthesis. Man richtet nun aber angesichts dieses Fortgangs an Hegel die Frage, wie denn überhaupt ein Leitfaden für den Fortgang von der Thesis zur Antithesis und von beiden zur Synthesis auszumachen sei. Man findet im alltäglichen Vorstellen dieses Ganges in der Tat und mit Recht keinen Leitfaden für den Fortgang. Man kommt also zu Bedenken und schließlich zu dem Einwand und Vorwurf gegenüber Hegel, daß er den Fortgang zu diesem Dreischritt aus reiner Willkür inszeniere, ja sogar inszenieren müsse. Denn wenn erst nur die Thesis gesetzt ist, fehlt ja doch jede Anwei-

desesperando tener cada vez que exceder su grado) de sí misma". (Ibid.)

Como este ser arrebatada al ámbito de la verdad de su propia esencia, la conciencia misma "sale" como lo que en su aparecer es. Se presenta a sí misma. Es presentación y "es" como tal. El curso del presentarse de la conciencia en el contexto graduado de sus figuras tiene el rasgo fundamental de la *sobreasunción [Aufhebung]* en el triple sentido caracterizado del recoger (tollere), conservar (conservare) y elevar (elevare). Pero es el modo de sobreasunción mencionado en tercer lugar, la elevación a la esencia acabada de la conciencia (es decir, a su verdad y "realidad"), según la cosa y la "esencia", lo primero y fundamental en el todo de la sobreasunción. La conciencia se esencia previamente como autoconciencia en la elevación al absoluto. Y siempre acoge respectivamente su conciente sólo de la elevación, para conservar al interior de ésta la conciencia de este conciente como una figura.

Desde otra visión se caracteriza como tesis el mero acoger y constatar lo conciente, como antítesis el retomar lo así puesto como algo conciente para la conciencia en la autoconciencia, y como síntesis la reunión de ambas en la peraltante unidad. Si se piensa en el orden sucesivo del opinar diario, entonces el curso de la conciencia parte de la tesis, pasa a la antítesis y asciende a la síntesis. Pero entonces se dirige a Hegel la pregunta con respecto a este proceso, de cómo se determinaría un hilo conductor para el paso de la tesis a la antítesis y de ambas a la síntesis. No se encuentra en la representación diaria de este curso, de hecho y con razón, ningún hilo conductor. Se llega entonces a la duda y finalmente a la objeción y reproche con respecto a Hegel, de que pone en escena por puro arbitrio el proceso en este triple paso, hasta de que tiene que ponerlo en escena. Pues si primero es puesta

sung auf die Richtung und den Bereich, aus denen die Antithesis genommen werden soll. Und wenn diese gesetzt ist, bleibt immer noch fraglich, nach welcher Hinsicht die Entgegensetzung als eine Zusammensetzung und Einheit zu begreifen sei.

Aber diese oft genug auch von »philosophischer« Seite vorgebrachte Kritik an Hegels Denken denkt gar nicht philosophisch. Sie übersieht völlig, daß die Synthesis das Tragende und Leitende ist, daß aus der Gewalt der vor allem waltenden Elevation schon der Bereich dessen umschrieben ist, was das conservare verdient und was deshalb ein tollere fordert. Um den Gang des Bewußtseins in seinem Erscheinen zur Darstellung bringen zu können, muß das darstellende Denken allem voraus die Synthesis denken und aus ihr her erst die Thesis und Antithesis denken. Diese Synthesis wird aber als die absolute nicht durch uns »gemacht«, sondern nur vollzogen. Denn die Synthesis und die absolute Elevation ist schon als das, was Hegel im ersten Abschnitt der »Einleitung« nennt, wenn er das Zweifache sagt: Das Absolute ist schon bei uns; das Erkennen ist der Strahl, als welcher die Wahrheit (das Absolute) selbst uns berührt. Läßt man dies außer acht, indem man »die (absolute) Gewalt« (WW II, 60) verkennt, die im Wesen des Bewußtseins schon waltet, dann ist jeder Versuch vergeblich, den Gang des Bewußtseins nachzudenken und das innere Gesetz des Fortgangs des Ganges zu wissen.

Umgekehrt gilt aber auch dies: Denken wir im vorhinein aus der ursprünglichen Elevation und Synthesis des Bewußtseins, dann ist für die Art des Fortgangs und damit für die Vollständigkeit der zu durchlaufenden Gestalten schon der Bestimmungsgrund gegeben. Das Bewußtsein ist durch die Gewalt seines absoluten Wesens zum Fortgang solange genötigt, als es nicht sich selbst unbedingt in seiner Wahrheit weiß und so an sich und für sich selbst es selbst ist. Durch dieses Ziel des Ganges ist nun auch jede Gestalt des Fortgangs und der Übergang von der einen zur anderen bestimmt: Es sind die aus dem inneren Hinblick auf das absolute Selbstbewußtsein sich bestimmenden

sólo la tesis, falta toda indicación acerca de la dirección y el ámbito de los cuales debe ser tomada la antítesis. Y cuando es puesta ésta, permanece siempre cuestionable en qué aspecto deba concebirse la oposición como una composición y unidad.

Pero esta crítica al pensamiento de Hegel formulada bastante a menudo aún por parte "filosófica" no piensa de ninguna manera filosóficamente. Pasa plenamente por alto el que la síntesis es lo fundamental y conductor, que desde la violencia de la elevación ante todo reinante está circunscripto el ámbito de lo que merece el conservare y que por ello exige un tollere. Para poder llevar a presentación el curso de la conciencia en su aparecer, el pensar presentativo tiene ante todo que pensar la síntesis y a partir de ella recién pensar la tesis y antítesis. Pero esta síntesis en tanto absoluta no es "hecha" por nosotros sino sólo realizada. Pues la síntesis y la elevation absoluta es ya como lo que Hegel nombra en el primer parágrafo de la "Introducción", cuando dice dos cosas: El absoluto está ya en nosotros; el conocimiento es el rayo como el cual la verdad misma (el absoluto) nos toca. Si se deja de atender a esto, en tanto se desconoce "la (absoluta) violencia" (WW II, 60), que reina ya en la esencia de la conciencia, entonces es vano todo intento de reflexionar acerca del curso de la conciencia y de saber la ley interna del progreso del curso.

Pero, viceversa, rige también esto: si pensamos previamente desde la originaria elevación y síntesis de la conciencia, entonces está ya dado el fundamento de determinación para el tipo de progreso y con ello para la integridad de las figuras a recorrer. La conciencia está forzada al progreso por la violencia de su esencia absoluta mientras no se sepa a sí misma incondicionalmente en su verdad y de este modo sea sí misma en sí y para sí misma. A través de esta meta del curso está pues también determinada cada figura del progreso y el tránsito de una a otra: son las figuras y grados

Gestalten und Stufen des Selbstbewußtseins. Die im Fortgang sich vollziehende Negation der voraufgegangenen Gestalt ist kein leeres Negieren. Weder wird nach der Richtung der aufgehobenen Stufe diese nur beiseite gestellt und aufgegeben, noch geht die Negation in Richtung des Fortgangs in das leere Unbestimmte. Die Negation im Fortgang und somit dessen Wesen ist »bestimmte Negation«. Dies erörtert Hegel im Abschnitt 7 der »Einleitung«.

Weil nun aber der Gang durch die Elevation getragen und geleitet ist, liegt im Fortgang ein Hähersteigen von einer je niederen zur je höheren Stufe. Und weil dieser steigende Fortgang in sich ein unterscheidender Übergang von einer Stufe zur andern ist, zeigt sich, daß der Niederes aus Höherem scheidende und unterscheidende Gang des Sichdarstellens des erscheinenden Wissens den Charakter der *Prüfung* hat.

Prüfung — das hört sich im Zeitalter Kants an wie »erkenntniskritische« Betrachtung des Erkennens, das zu solcher Absicht wie ein »Mittel« für sich isoliert wird. Vor allem aber stellt das gemeine Denken sogleich die Frage, woher denn der Maß stab für dieses »Prüfen« genommen sei. Indem Hegel wiederum auf das gewöhnliche Meinen über Maß-Nehmen und Prüfen sich einläßt, erläutert er im folgenden Hauptstück der »Einleitung« Wesentliches über den Gang des Sichdarstellens des erscheinenden Wissens.

de la autoconciencia que se determinan desde la interna atención a la autoconciencia absoluta. La negación de la figura precedente que se realiza en el progreso no es un negar vacío. Ni según la dirección del grado sobreasumido es éste dejado de lado y abandonado, ni tampoco la negación va en dirección del progreso hacia lo indeterminado vacío. La negación en el progreso y con ello su esencia es "negación determinada". Hegel lo considera en el parágrafo 7 de la "Introducción".

Pero porque el curso es llevado y conducido por la elevation, se encuentra en el proceso un ascender de un grado inferior a uno superior. Y porque este progreso ascendente es en sí un tránsito diferenciador de un grado a otro, se muestra que el curso divisorio y diferenciador del inferior desde el superior del presentarse del saber que aparece tiene el carácter de *examen*.

Examen – se escucha en época de Kant como consideración "gnoseológico-crítica" del conocer, que para tal intención es aislado por sí como un "medio". Pero ante todo el pensar común plantea de inmediato la pregunta de dónde está tomada la regla de medida para este "examinar". En tanto Hegel nuevamente se aventura en el opinar habitual sobre tomar-medida y examinar, dilucida cosas esenciales en el capítulo siguiente de la "Introducción" sobre el curso del presentarse del saber que aparece.

III. Der Mass-stab der Prüfung und das Wesen der Prüfung im Gang des erscheinenden Wissens (Abschnitt 9–13 der »Einleitung«)

1. Das Maßstab—bildende Bewußtsein und die dialektische Bewegung der Prüfung

Die Fragen, wie es mit dem Maßstab für die Prüfung des Bewußtseins stehe und welcher Art die Prüfung selbst sei, lassen wir uns durch zwei Sätze Hegels beantworten, die wir aus diesem III. Hauptstück der Einleitung herausgreifen. Es sind zwei Sätze über das Bewußtsein, die mit dem schon angeführten Satz (vgl. oben S. 87) aus Abschnitt 8, daß das Bewußtsein für sich selbst sein Begriff sei, *in einem inneren Zusammenhang* stehen. Der eine Satz findet sich am Beginn von Abschnitt 12: »Das Bewußtsein gibt seinen Maßstab an ihm selbst...« (WW II, 68).

Inwiefern ist das Bewußtsein als Bewußtsein und sonach in sich maßstäblich, so zwar, daß es den seinem Wesen gemäßen Maßstab schon dadurch gibt, daß es Bewußtsein ist, d. h. daß es »seinen Maßstab an ihm selbst gibt«? Hegel sagt mit Bedacht »an ihm selbst«, nicht: an sich selbst, um dadurch auszudrüeken, daß das Bewußtsein sich nicht erst nachträglich und außerdem aus sich entwickeln muß. Hegel denkt das Bewußtsein nicht nur im Sinne Descartes' überhaupt als Selbstbewußtsein, so daß alles Bewußte ist, was es *ist* für ein Ich, d. h. ein dem Vorstellen Entgegenstehendes (Gegenstand). Hegel denkt das Selbstbewußtsein im voraus zugleich im Kantischen Sinne »transzendental«, d. h. im Hinblick auf die Gegenstädlichkeit des Bewußtseinsgegenstandes. Das Gegenständliche des Gegenstandes aber gründet sich in und bestimmt sich aus den ursprünglich einigenden (synthetischen) Funktionen des Selbstbewußtseins. Sie machen die Gegenständlichkeit des Gegen-

III. La regla-de medida[*1] del examen y la esencia del examen en el curso del saber que aparece (Parágrafos 9–13 de la "introducción")

1. La conciencia conformadora —de la regla de medida y el movimiento dialéctico del examen

A las preguntas acerca de qué sucede con la regla de medida para el examen de la conciencia y de qué tipo es el examen mismo, nos las hacemos responder por dos proposiciones de Hegel, que extraemos de este capítulo III de la Introducción. Son dos proposiciones sobre la conciencia, que están *en conexión interna* con la ya mencionada (comp. arriba p. 87) del parágrafo 8, de que la conciencia es para sí misma su concepto. Una se encuentra al inicio del parágrafo 12: "La conciencia se da a sí misma su regla de medida..." (WW II, 68)[*2].

¿Hasta qué punto la conciencia como tal y por consiguiente en sí es reguladora de medida, de tal modo que da ya la medida adecuada a su esencia por el hecho de que es conciencia, es decir, de que "da a ella misma su regla de medida"? Hegel dice con circunspección, "a ella misma", no: a sí misma, para expresar a través de esto que la conciencia no tiene que desarrollarse tan sólo posteriormente y además desde sí. Hegel no sólo la piensa en el sentido de Descartes en general como autoconciencia, de tal modo que todo lo conciente es lo que *es* para un yo, es decir, algo que se opone (objeto) al representar. Piensa por anticipado la autoconciencia a la vez en sentido "trascendental" kantiano, es decir, atendiendo a la objetividad del objeto de la conciencia. Pero lo objetivo del objeto se funda en y se determina desde las funciones originariamente unientes (sintéticas) de la autoconciencia. Ellas determinan la objetividad del objeto,

*[1] Traducimos 'Mass-stab' por 'regla-de medida' para corresponder al sentido de la palabra, que acentúa el autor con la separación de sus componentes.

*[2] En la trad. castell., op.cit., p.57.

standes aus, so daß jeder Gegenstand als solcher, d. h. hinsichtlich seiner Gegenständlichkeit, sich am Selbstbewußtsein, d. h. am Wesen des Bewußtseins, messen muß. Das ist der einzige Sinn des oft angeführten und gleich oft mißdeuteten und gleich oft nur stückhaft angeführten Gedankens, den Kant in der Vorrede zur zweiten Auflage seiner »Kritik der reinen Vernunft« (B XVI) ausspricht, indem er seine transzendentale Fragestellung mit dem Fragen des Kopernikus vergleicht. Die Sätze lauten: »Bisher nahm man an, alle unsere Erkentnis müsse sich nach den Gegenständen richten; aber alle Versuche, über sie a priori etwas durch Begriffe auszumachen, wodurch unsere Erkenntnis erweitert würde, gingen unter dieser Voraussetzung zunichte. Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntnis richten, welches so schon besser mit der verlangten Möglichkeit einer Erkenntnis derselben a priori zusammenstimmt, die über Gegenstände, ehe sie uns gegeben werden, etwas festsetzen soll. Es ist hiermit ebenso als mit dem ersten Gedanken des *Kopernikus* bewandt, der, nachdem es mit der Erklärung der Himmelsbewegungen nicht so gut fort wollte, wenn er annahm, das ganze Sternenheer drehe sich um den Zuschauer, versuchte, ob es nicht besser gelingen möchte, wenn er den Zuschauer sich drehen, und dagegen die Sterne in Ruhe ließ.«

Dieser Vergleich klingt durchaus nicht nach »Subjektivismus« im Sinne des gemeinen Denkens. Der Zuschauer soll sich um die Sterne, nicht diese um den Zuschauer drehen. Das erwähnt Kant, um durch den Vergleich mit der kopernikanischen Wendung seine eigene Fragestellung zu erläutern. Aber Kant sagt doch, die Gegenstände sollen sich nach unserer Erkenntnis richten, also die Sterne nach dem Zuschauer? Nein — lesen wir genau. Kant sagt: Die Gegenstände sollen sich *»nach unserem Erkenntnis«*, d. h. nach dem *Wesen* des Bewußtseins richten. Das will sagen: Kant läßt das Seiende an sich in Ruhe und bestimmt

de tal modo que cada objeto como tal, es decir, con respecto a su objetividad, se tiene que medir en la autoconciencia, es decir, en la esencia de la conciencia. Este es el único sentido del pensamiento a menudo citado y también a menudo malentendido y citado sólo fragmentariamente, que Kant expresa en el Prefacio a la segunda edición de su "Crítica de la Razón pura" (B XVI), en cuanto compara su cuestionamiento trascendental con el cuestionar de Copérnico. Las proposiciones rezan: "Hasta ahora se aceptó que todo nuestro conocimiento tiene que orientarse según los objetos; pero todos los intentos de determinar a priori algo sobre ellos a través de conceptos, a través de lo cual nuestro conocimiento sería ampliado, se desbarataron bajo este supuesto. De allí que se intente una vez, si no no progresaríamos más en las tareas de la metafísica, aceptando que los objetos tengan que orientarse según nuestro conocimiento, lo que ya concuerda con la anhelada posibilidad de un conocimiento de los mismos a priori, que debe fijar algo sobre los objetos, antes de que nos sean dados. Con esto sucede como con el primer pensamiento de *Copérnico,* quien después de que con la explicación de los movimientos del cielo no lograba salir tan bien cuando admitía que todo el ejército de estrellas giraba en torno al espectador, intentó si no resultaba mejor si hacía girar el espectador y por el contrario [dejaba] las estrellas en calma".

Esta comparación para nada suena a "subjetivismo" en el sentido del pensar común. El espectador ha de girar en torno a las estrellas, no éstas en torno al espectador. Lo menciona Kant, para dilucidar su propio cuestionamiento a través de la comparación con el giro copernicano. ¿Pero dice Kant, sin embargo, que los objetos deben orientarse según nuestro conocimiento, por lo tanto las estrellas según el espectador? No – leamos con precisión. Dice: Los objetos deben orientarse *"según nuestro conocimiento"*, es decir, según la *esencia* de la conciencia. Esto quiere decir: Kant deja al ente en sí en calma y lo determina,

es gleichwohl so, daß er das Erscheinen und damit den das Erscheinende vorstellenden Beobachter sich um das Ding selbst drehen läßt. Kant will *nicht* sagen: Dieser Baum da als Baum müsse sich nach dem richten, was ich hier von ihm meine, sondern der Baum als Gegenstand hat das Wesen seiner Gegenständlichkeit in dem, was im vorhinein zum Wesen von Gegenständlichkeit gehört. *Diese* ist das Maß für den Gegenstand, d. h. die ursprüngliche Einheit des Selbstbewußtseins und seines einigenden Vorstellens ist *der* im Wesen des Selbstbewußtseins gegebene Maßstab für das Bewußte als solches. Hegel sagt: Das Bewußtsein gibt seinen Maßstab an ihm selbst, weil es schon immer über die Gegenständlichkeit seiner Gegenstände und d. h. über sich selbst sich ausspricht. Hegel bleibt aber nicht wie Kant beim menschlichen Selbstbewußtsein stehen, sondern macht auch das Selbstbewußtsein noch ausdrücklich selbst zum Gegenstand seiner selbst und läßt so in ihm selbst die ursprünglicheren Maßstäbe sich entfalten. Der Tat nach verfährt auch Kant schon so, sofern er über das Wesen des Selbstbewußtseins Aussagen macht, die am Wesen der Vernunft überhaupt gemessen werden. Hegels Satz: »Das Bewußtsein gibt seinen Maßstab an ihm selbst«, sagt aber nicht nur, daß der Maßstab unmittelbar mit dem Wesen des Bewußtseins gegeben sei und *in* dieses falle; er sagt mit dem »gibt« zugleich, daß das Bewußtsein in seinem Gang zu *seinem Wesen* jeweils den Maßstab seiner selbst erscheinen lasse und so in sich *maßstabbildend* sei. Von Stufe zu Stufe ändert sich der Maßstab, insofern von Schritt zu Schritt die ursprüngliche Elevation in das Absolute und damit dieses selbst als die Vollständigkeit des Wesens des Bewußtseins erscheint. Das Bewußtsein verhält sich als solches zu seinem Bewußten (dem »Gegenstand«), und indem es diesen auf *sich* als *es selbst* bezieht, verhält es auch schon *sich zu sich* selbst. Danach ist der Gegenstand, was er ist, *für* das Selbstbewußtsein. Aber auch dieses ist, was es ist, indem es für es selbst, nämlich als das, was die Gegenständlichkeit des Gegenstandes ausmacht, erscheint. Das Selbstbewußtsein *ist* in sich der Maßstab

no obstante, de tal modo que hace girar el aparecer y con ello el observador que representa a lo que aparece, en torno a la cosa misma. *No* quiere decir: este árbol aquí como árbol tendría que orientarse según lo que aquí pienso de él, sino: el árbol como objeto tiene la esencia de su objetividad en lo que previamente pertenece a la esencia de la objetividad. *Esta* es la medida para el objeto; es decir, la originaria unidad de la autoconciencia y de su representar uniente es *la* regla de medida dada en la esencia de la autoconciencia para lo conciente como tal. Hegel dice: la conciencia se da a sí misma su regla de medida, porque ya siempre se expresa sobre la objetividad de sus objetos y así sobre sí misma. Pero no se detiene como Kant en la autoconciencia humana, sino que también convierte aún a la autoconciencia misma expresamente en objeto de sí misma y de este modo hace desplegar en ella misma reglas de medida más originarias. De hecho también Kant procede así, en tanto hace enunciados acerca de la esencia de la autoconciencia, que son medidos en general en la esencia de la razón. Pero la proposición de Hegel: "La conciencia da a sí misma su regla de medida", no dice sólo que la regla de medida sea dada inmediatamente con la esencia de la conciencia *y* caiga *en* ésta; con el "da" dice al mismo tiempo que la conciencia, en su curso hacia *su esencia,* hace aparecer respectivamente la regla de medida de sí misma y de este modo es en sí *conformadora de regla de medida.* Ésta se modifica de grado en grado, en tanto paso a paso aparece la originaria *elevation* al absoluto y con ello éste mismo como la integridad de la esencia de la conciencia. Ella se relaciona como tal con su conciente (el "objeto") y en tanto lo refiere a *sí* como *sí misma,* ya *se* relaciona también *consigo* misma. Según esto el objeto es lo que es *para* la autoconciencia. Pero también ésta es lo que es en tanto aparece para ella misma, a saber como lo que constituye la objetividad del objeto. La autoconciencia *es* en sí la

für seinen Gegenstand. Indem es sich *zu* diesem, dem Gegenstand, als dem Zu-Messenden, zugleich aber zu sich selbst, als dem Messenden, sich verhält, vollzieht es bei diesem zwiefältigen Verhalten in sich selbst die Vergleichung des Zu-Messenden mit seinem Maßstab. *Für* es als dasselbe sind zugleich das Zu-Messende und das Messende. Das Bewußtsein *ist* in sich selbst wesenhaft *diese Vergleichung.* Und sofern es in sich diese Vergleichung *ist, ist es wesentlich Prüfung.* Das Bewußtsein vollzieht nicht gelegentlich in kritischen Lagen, sondern jederzeit, sofern es als Selbstbewußtsein auf sein Wesen und d. h. die Gegenständlichkeit des Gegenstandes denkt, die *Prüfung* seines Wesens. Hegel sagt daher: Das Bewußtsein prüft sich selbst (vgl. Abschnitt 13, WW II, 69). Sowenig der Maßstab der Prüfung erst an das Bewußtsein irgendwoher hinzugebracht wird, sowenig wird das Prüfen erst von uns aus und gelegentlich an ihm vollzogen. Der Gang des Bewußtseins in sein eigenes erscheinendes Wesen ist in sich Maßstab bildend und prüfend zugleich. Also ist das Bewußtsein *in sich eine Auseinandersetzung mit sich selbst.*

Der Gang des Bewußtseins hat aber den Grundzug der *Aufhebung,* in der das Bewußtsein sich selbst in die Wahrheit seines Wesens heraussetzt und seine Wesensgestalten einheitlich als Wesensgeschichte zum Erscheinen bringt. Das Bewußtsein ist Auseinandersetzung in einem gedoppelten Sinne. Es ist einmal streitendes, prüfendes Sichauseinanderlegen, Streitgespräch mit sich selbst. Als dieses Auseinanderlegen ist es und legt es sich heraus und aus und ist das Sichdarlegen in der Einheit des in sich Gesammelten. Das Wesen der herausstellenden offenbar machenden Sammlung ist griechisch gesprochen das λέγειν. Das Wesen des λόγος ist δηλοῦν, ἀποφαίνεσθαι, ἑρμηνεύειν. Deshalb trägt die Aristotelische Abhandlung über den λόγος den Titel Περὶ ἑρμηνείας (d. h.: Über das auseinanderlegende Erscheinenlassen). [Der innere Bezug zu ἰδέα und ἰδεῖν und zum εἰδέναι ist klar.] Das auseinanderlegende Herausstellen in der Einheit des sich auseinandersetzenden Gesprächs ist der

regla de medida para su objeto. En tanto se relaciona *con* éste, el objeto, como lo por-medir, pero a la vez consigo misma como la que mide, se realiza en sí misma en esta doble relación la comparación de lo por-medir con su regla de medida. *Para* ella son simultáneamente lo por-medir y lo que mide como lo mismo. La conciencia *es* en sí misma esencialmente *esta comparación.* Y en tanto *es* en esta comparación, *es esencialmente examen.* Realiza el *examen* de su esencia no ocasionalmente en situaciones críticas sino en todo tiempo, en tanto como autoconciencia piensa en su esencia, es decir, la objetividad del objeto. Por ello Hegel dice: La conciencia se examina a sí misma (comp. parágrafo 13, WW II, 69)[*1]. Cuanto menos la regla de medida es recién aportada a la conciencia de alguna parte, tanto menos el examen es realizado desde nosotros y ocasionalmente a ella. El curso de la conciencia hacia su propia esencia que aparece, es en sí a la vez conformador de regla de medida y examinador. Por lo tanto la conciencia es *en sí una confrontación consigo misma.*

Pero el curso de la conciencia tiene el rasgo fundamental de la *sobreasunción,* en la que se expone a sí misma en la verdad de su esencia y lleva a aparecer sus figuras esenciales unitariamente como historia esencial. La conciencia es confrontación en un doble sentido. Es por una parte un explicarse disputante, examinador, controversia consigo misma. Es como este explicar y se pone aparte y de manifiesto y es el exponerse en la unidad de lo en sí reunido. La esencia de la reunión que expone y hace manifiesto es, expresado en griego, el λέγειν. La esencia del λόγος es δηλοῦν, ἀποφαίνεσθαι, ἑρμηνεύειν. Por ello el tratado aristotélico sobre el λόγος lleva el título Περὶ ἑρμηνείας (es decir: Sobre el hacer aparecer explicativo). (La relación interna con ἰδέα, con ἰδεῖν y con εἰδέναι es clara). El exponer explicativo en la unidad

[*1] En la trad. castell., op. cit., p. 58.

διάλογος — das διαλέγεσθαι. Der mediale Ausdruck nennt in einer gedoppelten Bedeutung des διά als »hindurch« und »zwischen« das einen Sachverhalt durchlaufende und ihn *so* zum Erscheinen bringende Zwiegespräch eines Sichaussprechens. Für Platon bereits ist das Sichaussprechen über das Sein des Seienden ein Zwiegespräch der Seele mit sich selbst. Das dialogisch-agonische Wesen des διαλέγεσθαι kehrt in gewandelter, neuzeitlicher und unbedingter Gestalt wieder in Hegels Bestimmung des Wesens des Bewußtseins. Der Gang des Bewußtseins ist als das dreifach aufhebende und thetisch-antithetisch-svnthetische, Maßstab bildende Prüfen im ursprünglichen Sinne »dialektisch«. Der Gang des Bewußtseins, den es an ihm selbst ausarbeitet, ist eine »dialektische Bewegung«. Jetzt hat sich in den bisherigen 13 Abschnitten das Wesen des Ganges des sich darstellenden Bewußtseins so weit und einheitlich geklärt, daß Hegel mit dem Abschnitt 14, der für sich das IV. Hauptstück ausmacht, zum entscheidenden Wort der »Einleitung« übergehen kann.

2. *Rückblick auf die bisherige Erläuterung (I–III)*

Weil Hegel in den drei folgenden und letzten Abschnitten der »Einleitung« den Grundzug des Wesens der »Phänomenologie des Geistes« ausspricht, ist es ratsam, in einem Rückblick zuvor die bisherige Erläuterung der »Einleitung« zusammenzufassen. Am Beginn der Darlegungen über Hegels » Phänomenologie des Geistes« wurde auf die verschiedenartige Rolle und Stellung der »Phänomenologie« innerhalb der Metaphysik Hegels hingewiesen. Im ersten System, das sich selbst »System der Wissenschaft« nennt, bildet die »Phänomenologie des Geistes« unter dem Titel »Wissenschaft der Phänomenologie des Geistes« den ersten Teil des Systems. »Die Wissenschaft«, schlechthin gesagt, bedeutet hier: »die Philosophie«. Und der Titel »System der Wissenschaft» meint »die Philosophie« in der

del diálogo que se confronta es el διάλογος – el διαλέγεσθαι. La expresión de voz media nombra en una doble significación del διά como "a través" y "entre" el diálogo de un expresarse, que recorre un estado de cosas y lo lleva *de este modo* a aparecer. Ya para Platón el expresarse sobre el ser del ente es un diálogo del alma consigo misma. La esencia dialógica-agónica del διαλέγεσθαι vuelve como figura transformada, moderna e incondicionada en la determinación hegeliana de la esencia de la conciencia. El curso de la conciencia en tanto examinar triplemente sobreasumidor (aufhebende) y tético-antitético-sintético, conformador de regla de medida, es "dialéctico" en sentido originario. El curso de la conciencia, que ella elabora en sí misma, es un "movimiento dialéctico". Ahora en los trece parágrafos vigentes, la esencia del curso de la conciencia que se presenta se ha aclarado de manera tan amplia y unitaria que Hegel con el parágrafo 14, que constituye por sí el capítulo IV, puede pasar a la palabra decisiva de la "Introducción".

2. *Retrospectiva sobre la dilucidación vigente (I-III)*

Puesto que Hegel expresa el rasgo fundamental de la esencia de la "Fenomenología del espíritu" en los tres parágrafos que siguen y últimos de la "Introducción", es aconsejable resumir antes en una retrospectiva la dilucidación vigente de ésta. Al inicio de las presentaciones sobre la "Fenomenología del espíritu" se aludió al rol y posición diferentes de la "Fenomenología" al interior de la metafísica de Hegel. En el primer sistema, que se denomina a sí mismo "Sistema de la ciencia", la "Fenomenología del espíritu" conforma, bajo el título "Ciencia de la fenomenología del espíritu", la primera parte. "La ciencia", dicho simplemente, significa aquí: "la filosofía". Y el título "Sistema de la ciencia" mienta "la filosofía" en la única figura a ella adecuada del

ihr allein gemäßen Gestalt des entfalteten »Systems«. Die Philosophie ist als das unbedingte, alles bedingende Wissen in sich selbst »systematisch«, ist nur, was sie ist, als »System«. (Dieser Name nennt den Wesensbau *der* Wissenschaft selbst, nicht etwa die hergebrachte Form einer nachträglichen Ordnung der philosophischen Erkenntnisse.) Das erste, zweiteilige System sei im Hinblick auf die alles bestimmende Rolle der »Phänomenologie« das »Phänomenologie-System« genannt. Das zweite, dreiteilige System, das alsbald nach Erscheinen der »Phänomenologie des Geistes« den Vorrang erlangt haben muß, kennt die »Phänomenologie des Geistes« nur als ein untergeordnetes Bestandsstück des dritten Hauptteils. Was nun das Verschwinden der »Phänomenologie des Geistes« aus der Rolle des ersten Teils des Systems für das System selbst und somit für die Metaphysik des deutschen Idealismus bedeutet, kann nur abgeschätzt, ja überhaupt erst klar gefragt werden, wenn das Wesen der »Phänomenologie des Geistes« hinreichend geklärt ist. Wir versuchen hier in dieser Hinsicht einige Schritte zu tun und zwar auf einem einfachen Weg.

Was ist »die Phänomenologie des Geistes«? Die Antwort auf diese Frage entnehmen wir der »Einleitung«, die Hegel nach der umfangreicheren »Vorrede« dem Werk voraufgehen läßt. Was leitet und wie leitet die »Einleitung« ein? Sie ist die Vorbereitung des Anlaufs zum Sprung in das Denken, das im Werk denkt. Die Vorbereitung des Sprunges vollzieht sich als die Erläuterung des Titels »Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins«. Dieser Titel fehlt nun aber im veröffentlichten Werk von 1807, desgleichen in der Veröffentlichung von 1832. Deshalb liegt die eigentliche Bestimmung der »Einleitung« nicht sogleich am Tage. Daß Hegel einen wesentlichen Teil des »Systems der Wissenschaft« selbst »Wissenschaft« nennt, ist nach dem Vorgang von Fichtes »Wissenschaftslehre« verständlich. Insgleichen kann nicht befremden, daß für das System der neuzeitlichen Metaphysik, die im »Bewußtsein« ihren Grund und Boden gefunden hat, »das Bewußtsein« im Thema steht. Die

"sistema" desplegado. La filosofía es como saber incondicionado, que condiciona a todo otro, en sí misma "sistemática", es lo que es sólo como "sistema". (Este nombre denomina la construcción esencial *de* la ciencia misma, no acaso la forma aportada de un orden posterior de los conocimientos filosóficos). El primer sistema, bipartito, sea denominado, atendiendo al rol omnideterminante de la "Fenomenología", el "Sistema-Fenomenología". El segundo, tripartito, que enseguida después de aparecer la "Fenomenología del espíritu" tiene que haber alcanzado primacía, conoce a la "Fenomenología del espíritu" sólo como parte constitutiva subordinada de la tercera parte principal. Lo que significa, pues, el desaparecer de la "Fenomenología del espíritu" del rol de primera parte del sistema para el sistema mismo y por consiguiente para la metafísica del idealismo alemán, sólo puede ser apreciado, y en general recién claramente interrogado, si la esencia de la "Fenomenología del espíritu" está suficientemente aclarada. Intentamos aquí hacer algunos pasos a este respecto y a saber en un camino simple.

¿Qué es "la Fenomenología del espíritu"? La respuesta a esta pregunta la tomamos de la "Introducción", que Hegel hace preceder a la obra después de un extenso "Prefacio". ¿Qué y cómo introduce la "Introducción"? Ella es la preparación del arranque del salto al pensar, que en la obra piensa. La preparación del salto se realiza como dilucidación del título "Ciencia de la experiencia de la conciencia". Pero este título falta en la obra publicada en 1807, igualmente en la publicación de 1832. Por ello no es de inmediato manifiesta la verdadera determinación de la "Introducción". Que Hegel denomine "sistema" a una parte esencial misma del "Sistema de la ciencia", es comprensible después del precedente de la "Teoría de la ciencia" de Fichte. Del mismo modo no puede extrañar que para el sistema de la metafísica moderna, que ha encontrado su fundamento y suelo en la "conciencia", "la conciencia" sea tema. La

Kennzeichnung der Metaphysik als »Wissenschaft des Bewußtseins« leuchtet ein. Dagegen überrascht uns, daß im Titel eines Werkes der absoluten spekulativen Metaphysik das Wort »Erfahrung« auftaucht; denn das »Empirische« ist doch gerade dasjenige, was in aller Metaphysik, nicht erst in der neuzeitlichen, das Unwesentliche und der Wesentlichkeit des Wesens erst Bedürftige bleibt.

Die Klärung des Begriffs der »Erfahrung« innerhalb des Titels »Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins« muß in die Mitte der Aufhellung dieses Titels und damit in den Kern der Erläuterung des Wesens der »Phänomenologie des Geistes« treffen. Das Einmalige dieses Werkes entspringt aus der Grundstellung, die inzwischen die abendländische Metaphysik erreicht hat. Die Metaphysik ist die Erkenntnis des Seienden als solchen im Ganzen aus seinem Grunde. Sie erkennt das wahrhaft Seiende in seiner Wahrheit. Das wahrhaft Seiende ist zufolge des onto-theologischen Wesens der Metaphysik das Seiendste alles Seienden (ens entium), das allein von sich her und durch sich Seiende, das Absolute. Die metaphysische Erkenntnis ist in ihrem »Endzweck« (Kant) die Erkenntnis des Absoluten. Erst die Metaphysik des deutschen Idealismus hat klar und entschieden erkannt, daß die Erkenntnis »des« Absoluten eine solche nur sein kann, wenn sie zugleich in absoluter *Weise* erkennt. Der Anspruch der Metaphysik auf das absolute Wissen ist jetzt in seiner Wesensnotwendigkeit zu begreifen. Billigerweise muß sich daher dieser Anspruch in seinem Recht ausweisen, da er doch wesentlich über die Grenzen des alltäglichen Erkennens der endlichen Dinge hinausgreift. Das Erkennen muß geprüft werden, ob und wie es ein *absolutes* Erkennen sein *kann*. Diese Prüfung ist vollends innerhalb des neuzeitlichen Denkens gemäß der ihm eigenen Erkenntnishaltung sogar unumgänglich; denn für das neuzeitliche Denken bedeutet »Wahrheit« die sich selbst ausweisende zweifellose Gewißheit. Daher kann sich auch nicht die *absolute* Metaphysik, und sie am wenigsten, der Forderung der »Prüfung« und Ausweisung

caracterización de la metafísica como "ciencia de la conciencia" parece evidente. Por el contrario nos sorprende que en el título de una obra de la metafísica especulativa absoluta asome la palabra "experiencia"; pues lo "empírico" es, sin embargo, justamente aquello que en toda metafísica, no tan sólo en la moderna, permanece inesencial y sólo menesteroso de la esencialidad de la esencia.

La aclaración del concepto de "experiencia" al interior del título "Ciencia de la experiencia de la conciencia" tiene que acertar el centro del despejamiento de este título y con ello el núcleo de la dilucidación de la esencia de la "Fenomenología del espíritu". La calidad de única de esta obra surge de la posición fundamental que entretanto ha alcanzado la metafísica occidental. La metafísica es el conocimiento del ente como tal en totalidad a partir de su fundamento. Reconoce al verdadero ente en su verdad. Este es a consecuencia de la esencia onto-teológica de la metafísica el máximo ente de todo ente (ens entium), el ente sólo desde sí y por sí, el absoluto. El conocimiento metafísico es en su "objetivo final" (Kant) el conocimiento del absoluto. Recién la metafísica del idealismo alemán ha reconocido, clara y decididamente, que el conocimiento *del* absoluto sólo puede ser tal si al mismo tiempo conoce de *manera* absoluta. La pretensión de saber absoluto de la metafísica se ha de concebir ahora en su necesidad esencial. De allí que equitativamente esta pretensión tenga que legitimarse en su derecho, puesto que excede esencialmente los límites del conocer diario de las cosas finitas. El conocer tiene que ser examinado acerca de si y cómo *puede* ser un conocimiento *absoluto*. Este examen es hasta plenamente inevitable al interior del pensamiento moderno, según su propia actitud cognoscente; pues para el pensamiento moderno "verdad" significa la indudable certeza que se legitima a sí misma. Por eso tampoco la metafísica *absoluta*, y ella menos, puede sustraerse a la exigencia de "examen" y legitimación. Sin embargo, la pregunta decisiva es

entziehen. Die entscheidende Frage ist jedoch, welcher Art diese Prüfung des absoluten Erkennens allein sein kann und wie sie vollzogen werden muß. Wird nämlich das Erkennen geprüft, dann besteht bereits vor allem Vollzug des Prüfens für dieses eine Vormeinung über das Wesen des zu prüfenden Erkennens. Und die geläufige Vorstellung von Erkennen geht dahin, daß dieses entweder ein »Werkzeug« oder aber ein »Medium« sei und somit in jedem Fall ein »Mittel«, das zwischen dem Erkennenden und dem Erkannten liegt und weder das eine noch das andere ist. Wäre nun aber in der absoluten Erkenntnis das Erkennen ein bloßes »Mittel«, dann bliebe es »außerhalb« des Absoluten und wäre so nicht absolut. Aber als »Relatives« steht das Erkennen je in der Relation zu..., im Bezug zum Absoluten. Daher ist es in jedem Falle notwendig, sogleich und im vorhinein *diesen Bezug* zum Absoluten in den Blick zu fassen und ihn als das Wesen des Erkennens zugrunde zu legen. Der Bezug des Erkennens zum Absoluten kann aber, gesetzt daß wir das Absolute als das Absolute denken, *nur* der Bezug *des* Absoluten *zu uns,* den Erkennenden, sein. Es gehört zur denkerischen Kunst der denkerischen Darstellungskraft Hegels, daß er dieses Wesen des absoluten Erkennens in der »Einleitung« fast nur beiher gegen das Ende des ersten Abschnittes in Nebensätzen nennt. In der Form von Leitsätzen gesprochen sagt Hegel über das Absolute und über das Erkennen des Absoluten dieses:

1. Das Absolute ist an und für sich schon bei uns und will bei uns sein (vgl. WW II, 60).

2. Das Erkennen ist »der Strahl selbst, wodurch die Wahrheit uns berührt«. (ibid.)

Im Hinblick auf die Notwendigkeit des Prüfens muß aber jetzt gefragt werden: Was ist das absolute Erkennen, wenn es nicht »Mittel« sein kann? Und: Welcher Art ist das Prüfen, wenn es nicht ein »Mittel« auf seine Tauglichkeit zu untersuchen braucht?

Ist das Erkennen, unser Erkennen, in seinem Wesen der

precisamente de qué tipo puede ser este examen del conocimiento absoluto y cómo tiene que ser realizado. Es, a saber, examinado el conocimiento; entonces existe ya antes de toda realización del examinar, para éste, una opinión previa sobre la esencia del conocer por examinar. Y la representación corriente del conocer se dirige a que éste es o un "instrumento", o un *medium* y con ello en todo caso un "medio", que se encuentra entre el cognoscente y lo conocido y no es ni uno ni otro. Pero si en el conocimiento absoluto el conocer fuera un mero "medio", entonces permanecería "fuera" del absoluto y de este modo no sería absoluto. Pero como "relativo" el conocer está respectivamente "en relación con...", en referencia al absoluto. Por ello, es en cada caso necesario visualizar enseguida y previamente *esta referencia* al absoluto y tomarla por base como la esencia del conocer. Pero la referencia del conocer al absoluto *sólo* puede ser, supuesto que pensemos el absoluto como tal, la referencia *del* absoluto *a nosotros,* los cognoscentes. Pertenece al arte pensante de la fuerza pensante de presentación de Hegel, que nombre en la "Introducción" a esta esencia del conocer absoluto, casi sólo de paso, hacia el final del primer parágrafo, en proposiciones subordinadas. En forma de proposiciones conductoras Hegel dice sobre el absoluto y sobre el conocimiento del mismo esto:

1. El absoluto está en y para sí ya en nosotros y quiere estar en nosotros (comp. WW II, 60)*[1].

2. El conocer es "el rayo mismo, a través del cual la verdad nos toca" (ibid.).

Pero atendiendo a la necesidad del examen ahora se tiene que preguntar: ¿Qué es el conocer absoluto si no puede ser un "medio"? Y: ¿de qué tipo es el examen si no requiere investigar un "medio" en su aptitud?

Es el conocer, nuestro conocer, en su esencia el rayo mismo,

*[1] En la trad. castell., op. cit., p. 52.

Strahl selbst, als welcher das Absolute uns berührt, dann erweist sich das Erkennen von uns aus gesehen als ein Strahlen. das wir als die vom Strahl berührten zurückstrahlen, um in diesem Rückstrahl dem uns berührenden Strahl in seiner Gegenrichtung zu folgen. So aber ist das Erkennen nicht mehr ein »Mittel«, sondern es ist »Weg«. *Dieser* Grundzug des Erkennens, der seit dem Beginn des abendländischen Denkens als ὁδός (μέθοδος) sich ankündigt, wird in der »Einleitung« zur »Phänomenologie des Geistes« immer wieder genannt. Im Dienste der Aufgabe der »Einleitung«, stets von geläufigen Vorstellungen auszugehen, sie aber zugleich als *un*gemäße sichtbar zu machen, bestimmt Hegel, in welchem Sinne das Erkennen des Absoluten den Grundzug des »Weges« hat. Zunächst freilich könnte man auch jetzt noch sagen: Die Kennzeichnung des Erkennens als Weg nimmt das Erkennen gleichfalls als Mittel. Wir reden ja doch in derselben Wendung von »den Mitteln« und »Wegen«.

Wenn jedoch das Erkennen der Strahl ist, dann kann der Weg nicht eine für sich bestehende, zwischen dem Absoluten und uns liegende und so von beiden unterschiedene »Strecke« sein. Zwischen uns und dem Absoluten ist nichts, es sei denn das Absolute, das *als Strahl* zu uns kornmt, welches Kommen wir nur so fassen, daß wir das Kommen als einen Gang selbst gehen, indem wir ihm entgegenkommen. Dieser Gang ist aber nie zunächst noch weg vom, d. h. außerhalb vom Absoluten, um es dann einmal zu erreichen, sondern der Gang ist zuvor schon beim Absoluten im Sinne der ursprünglichen, d. h. hier vom Strahl bestrahlten Synthesis der Elevation. Aus dieser allein bestimmen sich die Schritte des Ganges und somit der Fortgang und die Vollständigkeit seiner Stadien. Der Gang hat als Entfaltung jener Synthesis den Charakter der thetisch-antithetischen Schrittfolge, d. h. des »dialektischen« Weges.

Das *absolute* Erkennen muß geprüft werden. In der Prüfung muß sich das Erkennen ausweisen als das, was es zu sein beansprucht. Wenn aber das Erkennen des Absoluten der Strahl ist,

como el cual el absoluto nos toca, entonces el conocer se manifiesta, visto desde nosotros como un irradiar, que reflejamos en tanto tocados por el rayo, para en este reflejo seguir al rayo que nos toca en su dirección opuesta. Pero así el conocer ya no es un "medio", sino "camino". *Este* rasgo fundamental del conocer, que se anuncia desde el inicio del pensar occidental como ὁδός (μέθοδος), es siempre nombrado de nuevo en la "Introducción" a la "Fenomenología del espíritu". Al servicio de la tarea de la "Introducción", de partir continuamente de representaciones corrientes, pero haciéndolas a su vez visibles como *in*adecuadas, Hegel determina en qué sentido el conocer del absoluto tiene el rasgo fundamental del "camino". En primer lugar podría, evidentemente, aún decirse también ahora: La caracterización del conocer como camino lo toma asimismo como medio. Hablamos por cierto, en el mismo giro, de "los medios" y "caminos".

Cuando sin embargo el conocer es el rayo, entonces el camino no puede ser un trayecto existente por sí, que se encuentre entre nosotros y el absoluto y por lo tanto diferente de ambos. Entre nosotros y el absoluto no hay nada, si no es el absoluto, quien *como rayo* viene a nosotros, cuyo venir sólo captamos al andarlo nosotros mismos como un curso, en tanto le vamos al encuentro. Pero este curso nunca está primero todavía apartado de, es decir, fuera del absoluto, para luego alcanzarlo, sino que el curso está ya antes en el absoluto en el sentido de la síntesis originaria, aquí irradiada por el rayo, de la *elevation*. Sólo a partir de ésta se determinan los pasos del curso y con ello el progreso y la integridad de sus grados. El curso tiene como despliegue de esa síntesis el carácter de la serie tética-antitética de pasos, es decir, del camino "dialéctico".

El conocer *absoluto* tiene que ser examinado. En el examen el conocer tiene que legitimarse como aquello que reivindica ser. Pero si el conocer del absoluto es el rayo como el cual el

als welcher das Absolute uns berührt, dann kann sich das Absolute, falls diese Rede jetzt überhaupt noch erlaubt ist, *nur so* ausweisen, daß es selbst, und zwar von sich aus, erscheint und dabei dieses sein Erscheinen als sein Wesen manifestiert. Das Absolute ist der Geist, neuzeitlich gedacht das unbedingte Selbstbewußtsein. Das Bewußtsein ist das unbedingte Sichselbstbegreifen. Der erste Satz »des« Bewußtseins lautet: »Das Bewußtsein... ist für sich selbst sein *Begriff*« (Abschnitt 8, WW II, 66). Im Sichselbstbegreifen bringt sich das absolute Wissen seinem Wesen nach zum Vorschein. Das Absolute *ist* als Bewußtsein wesenhaft *das* erscheinende Wissen. Unsere Prüfung des absoluten Erkennens kann also nicht mehr eine Bewerkstelligung sein, die sich »am« Erkennen als einem irgendwo vorhandenen Mittel zu schaffen macht. Weil das Erkennen selbst der bestrahlte Gang zum Strahlenden ist, erfüllt sich das hier allein mögliche Wesen der Prüfung darin, *selbst* dieser Gang und zwar in einer bestimmten Weise zu sein. Dieser Gang muß das erscheinende Wissen in seinem Erscheinen, d. h. es in seiner eigenen Wahrheit, sich zeigen lassen. Auf diesem Gang kommt das Absolute als das erscheinende, in der Wahrheit seines Wesens sich entfaltende Bewußtsein zu uns. Es weist sich *aus*, indem es *sich auf*weist und so zeigt, daß es *in* diesem Erscheinen seinem durch dieses Erscheinen sich zeigenden Wesen entspricht. Darin liegt: Die Prüfung braucht den Maßstab, dessen sie bedarf, nicht herzuzubringen.

Der zweite Satz »des« Bewußtseins heißt: »Das Bewußtsein gibt seinen Maßstab [d. h. die Wahrheit seines Wesens] an ihm selbst.« (Abschnitt 12, WW II, 68) Und sofern das Bewußtsein wesenhaft erscheint und dieses Erscheinen das Prüfen im Sinne solchen »Aufzeigens« ist, gilt der dritte Satz »des« Bewußtseins: Das Bewußtsein prüft sich selbst (Abschnitt 13, WW II, 69). Uns dagegen bleibt nur »das reine Zusehen« bei diesem Erscheinen des Bewußtseins, das eine Bewegung ist, die das Bewußtsein an ihm selbst ausübt. Es gilt zu sehen, in welcher Weise wir, als die

absoluto nos toca, entonces éste, en el caso de que ahora esté aún permitido este discurso en general, *sólo de este modo* puede legitimarse, apareciendo él mismo, y a saber a partir de sí, y manifestando en ello este su aparecer como su esencia. El absoluto es el espíritu, pensado modernamente como la autoconciencia incondicionada. La conciencia es el incondicionado autoconcebirse. La primera proposición *de* la conciencia reza: "La conciencia... es para sí misma su *concepto*" (parágrafo 8, WW II, 66)*2. En el autoconcebirse el saber absoluto, según su esencia, se pone de manifiesto. El absoluto *es* esencialmente, como conciencia, *el* saber que aparece. Nuestro examen del conocer absoluto no puede entonces ya ser una realización, que se emprenda *junto al* conocer como un medio presente ante la mano en alguna parte. Porque el conocer mismo es el curso irradiado hacia el que irradia, la única esencia aquí posible del examen se realiza en ser este curso *mismo*, y a saber, de una manera determinada. Este curso tiene que hacer que el saber que aparece se muestre en su aparecer, es decir, en su propia verdad. En este curso el absoluto viene a nosotros como la conciencia que aparece, se despliega en la verdad de su esencia. Se *legitima* en tanto *se acusa* y de este modo muestra que *en* este aparecer corresponde a su esencia, que se muestra a través de este aparecer. En ello estriba: El examen no necesita aportar la regla de medida que requiere.

La segunda proposición *de* la conciencia dice: "La conciencia se da a sí misma su regla de medida (es decir, la verdad de su esencia)" (parágrafo 12, WW II, 68)*3. Y en tanto la conciencia esencialmente aparece y este aparecer es el examinar en el sentido de tal "acusar", rige la tercera proposición *de* la conciencia: "La conciencia se examina a sí misma" (parágrafo 13, WW II, 69)*4. Por el contrario a nosotros nos queda sólo "el puro estar mirando" en este aparecer de la conciencia, que es un movimiento que la conciencia ejerce en ella misma. Se trata de ver de qué manera

*2 En la trad. castell., op. cit., p. 55.
*3 En la trad. castell., op. cit., p. 57.
*4 En la trad. castell., op. cit., p. 58.

Prüfenden, der Vollzug der Ausübung dieser Bewegung selbst sind. Es gilt zu begreifen, was Hegel unter der »Erfahrung des Bewußtseins« versteht.

3. *Das Er-fahren des Bewußtseins*

Wenngleich Kant erst das als »Erfahrung« bezeichnet, was nach Aristoteles sich wesentlich von der ἐμπειρία abhebt, die Kenntnis des διότι (d. h. Kantisch der Kausalität), so kommen doch beide *darin überein, daß* die »Erfahrung« und die ἐμπειρία sich auf das unmittelbar und alltäglich zugängliche *Seiende* selbst beziehen und so Weisen der Kenntnisnahme und Erkenntnis sind.

Was Hegel in der »Phänomenologie des Geistes« »Erfahrung« nennt, bezieht sich weder auf das alltäglich vernehmbare Seiende, noch überhaupt auf Seiendes, noch auch ist die »Erfahrung« strenggenommen eine Weise des Erkennens.

Wenn für Hegel »die Erfahrung« all dies *nicht* ist, was ist sie dann? Erfahrung ist für Hegel »die Erfahrung des Bewußtseins«. Aber was meint dies? Wir versuchen jetzt in einer dem Anschein nach äußerlichen Aufreihung die Momente des Wesens der Erfahrung zu nennen bei ständiger Bezugnahme auf die bisher gegebene Erläuterung der »Einleitung«.

Die Erfahrung ist »die dialektische Bewegung«. Die Erfahrung ist ein Fahren (pervagari), das einen »Weg« durchmißt. Aber der Weg liegt nicht an sich für das Fahren vor. Der Weg ist ein Gang in dem zwiefachen Sinne des Gehens (Gang aufs Land) und des Durchgangs (unterirdischer Gang). Genauer gesprochen, im Gang als Gehen wird der Gang als Durchgang erst er-fahren, d. h. er-gangen, und das will sagen: eröffnet, so daß sich Offenbares zeigen kann. Das Gehende dieses Gehens und der Durchlaß des Durchgangs ist das Bewußtsein als Vor-stellen. Das Vor-sich-stellen geht vor und eröffnet und präsentiert und wird so erst der Äther des sich Zeigens und Erscheinens.

nosotros, como examinadores, somos la ejecución del ejercicio de este movimiento mismo. Se trata de concebir qué entiende Hegel por "experiencia de la conciencia".

3. *El ex-perimentar* [*1] *de la conciencia*

Aunque Kant tan sólo designa como "experiencia" (Erfahrung) lo que según Aristóteles se destaca esencialmente de la **ἐμπειρία**, el conocimiento[*2] de los **διότι** (es decir, kantianamente, de la causalidad), sin embargo ambos *concuerdan en* que la "experiencia" y la **ἐμπειρία** se refieren al *ente* mismo accesible inmediata y diariamente y de este modo son maneras de información y conocimiento.

Lo que Hegel denomina "experiencia" en la "Fenomenología del espíritu", no se refiere al ente perceptible a diario, ni en general al ente, ni es la "experiencia" estrictamente un modo de conocer.

Si para Hegel "la experiencia" *no* es todo esto, ¿qué es entonces? Experiencia es "la experiencia de la conciencia". ¿Pero qué mienta esto? Intentaremos ahora, en una enumeración aparentemente externa, nombrar los momentos de la esencia de la experiencia, en continua referencia a la dilucidación de la "Introducción" hasta ahora ofrecida.

La experiencia es "el movimiento dialéctico". Es un viajar[*3] (pervagari), que recorre un "camino". Pero el camino no existe en sí para el viajar. El camino es un curso en el doble sentido de andar (curso por el campo) y pasaje (curso subterráneo). Dicho más precisamente, tan sólo en el curso como andar es ex-perimentado (er-fahren) el curso como pasaje, es decir, es andado (er-gangen), y ello quiere decir: inaugurado, de modo que puede mostrarse algo manifiesto[*4].

[*1] El autor escribe 'er-fahren', que traducimos por 'ex-perimentar' sin poder reproducir del mismo modo este recurso de separar el prefijo para referirse al sentido originario de la palabra a partir de su raíz 'fahren'. A su vez se corresponde en el sentido con otra familia de palabras, a partir del verbo raíz 'gehen', que traducimos por andar, 'Gang', curso, 'Durchgang', pasaje, 'er-gehen'.

[*2] El 'conocimiento' aquí traduce 'die Kenntnis', con el que se relaciona en el mismo período 'Kenntnisnahme', toma de conocimiento o información, mientras 'Erkenntnis', que también traducimos por 'conocimiento', tiene más bien el sentido de entendimiento, reconocimiento.

[*3] 'Die Erfahrung', la experiencia, es explicada desde un contexto de sentido ofrecido por la raíz 'fahren', que traducimos por viajar, y otros términos como 'Gang', curso, 'gehen', andar y 'Weg', camino.

[*4] 'Eröffnet', que traducimos por inaugurado, se corresponde con 'Offenbares', algo manifiesto, para el sentido que el autor quiere mostrar.

Die Erfahrung als der so charakterisierte Gang (pervagari) ist zugleich Erfahrung im ursprünglichen Sinne der πεῖρα. Diese bedeutet das Sicheinlassen auf etwas aus dem Absehen auf das, was dabei herauskommt. Dieses Sicheinlassen auf das Nochnicht-Erschienene als das noch nicht Entschiedene hat seinen Wesensort im Bezirk des Wettkampfes und meint hier: das Sicheinlassen auf den Gegner, das »Annehmen« desselben. Die Erfahrung als probare ist Prüfung, die es absieht auf das, wessen sie sich auf ihrem Gang als Gang zu versehen hat.

Die Erfahrung als dieser Gang der Prüfung erprüft das Bewußtsein auf das, was es selbst ist, auf sein Wesen, an dem es sich als Selbstbewußtsein ständig mißt. Dieses wägende Erfahren geht nicht auf Seiendes, sondern auf das Sein, nämlich das Bewußtsein. Die Erfahrung ist nicht ontisch, sondern ontologisch, oder Kantisch gesprochen: transzendentale Erfahrung.

Allein, dieses transzendentale Messen und Wägen (librare) ist als probare und pervagari ein Gang, der prüfend die Wesensfolge der Gestalten des Bewußtseins durchgeht und d. h. durchmacht. Die Erfahrung ist ein »Durchmachen«; und dies einmal in dem Sinne des *Ertragens und Erleidens,* nämlich der im Bewußtsein wesenden Gewalt seines eigenen absoluten Wesens. Das *Durchmachen* ist ein Hinausgerissenwerden in die Wesenshöhe der verborgenen und unbedingten »Elevation«; dieses Durchmachen ist aber zugleich »durchmachen« im Sinne des Absolvierens, des Durchganges durch die Vollständigkeit der aus der Elevation vorbestimmten Stufen und Gestalten des Seins des Bewußtseins.

Die Erfahrung des Bewußtseins ist als dieses doppelsinnige Durchmachen der Durchgang durch die dreisinnige Aufhebung. Zur Aufhebung gehört aber die Verneinung der Thesis durch die Antithesis, so zwar, daß das Verneinte in dieser Verneinung aufbewahrt und die Verneinung der Antithesis ihrerseits durch die Synthesis verneint wird. Das Durchmachen hat den Grundzug dieser ursprünglichen gedoppelten Negation, die ein ständiges Aufgeben des vermeintlich Erreichten verlangt.

Lo que anda de ese andar y el paso del pasaje es la conciencia como re-presentar. El re-presentar-se se adelanta e inaugura y presenta y se convierte de este modo en el éter del mostrarse y aparecer.

La experiencia, como el curso (pervagari) así caracterizado, es al mismo tiempo experiencia en el sentido originario de la πεῖρα. Esta significa el aventurarse a algo a partir de visualizar lo que allí surge. Este aventurarse a lo todavía-no-aparecido, como lo todavía no decidido, tiene su lugar esencial en el ámbito de la competición y mienta aquí: el aventurarse al adversario, el "asumir" al mismo. La experiencia como probare es examen, que visualiza aquello que en su curso como curso ha de tener a su cargo.

La experiencia, en tanto este curso de examen, examina la conciencia en lo que ella misma es, en su esencia, en la que como autoconciencia continuamente se mide. Este ponderante experimentar no se dirige al ente sino al ser, a saber la conciencia*5. La experiencia no es óntica sino ontológica, o dicho kantianamente: experiencia trascendental.

Sólo que este medir y ponderar (librare) trascendental es, en tanto *probare y pervagari,* un curso, que examinando recorre la sucesión esencial de las figuras de la conciencia, es decir, pasa-por. La experiencia es un "pasar por"; y ello por una parte en el sentido de *soportar y sufrir,* a saber la violencia esencial en la conciencia de su propia esencia absoluta. El *pasar por* es un ser arrebatado a la altura esencial de la oculta e incondicionada *elevation;* pero es al mismo tiempo "pasar por" en el sentido de absolver, del pasaje por la integridad de los grados y figuras del ser de la conciencia, predeterminados desde la elevación.

La experiencia de la conciencia es, en tanto este pasar por de doble sentido, el pasaje por la sobreasunción de triple sentido. Pero a ésta pertenece la negación de la tesis a través de la antítesis, de tal modo que lo negado en esta negación es conservado, y por su parte la negación de la antítesis es negada a través de la síntesis. El pasar-por tiene el rasgo fundamental de esta originaria doble negación, que exige un continuo abandono de lo presuntamente alcanzado. El curso de la experiencia es un

*5 La misma palabra 'Bewusstsein' contiene este sentido, que no se reproduce en la traducción castellana 'conciencia'.

Der Gang der Erfahrung ist ein »Weg der Verzweiflung« und daher ist die Erfahrung eine wesenhaft »schmerzliche Erfahrung«. Hegel denkt denn auch den »Schmerz« immer metaphysisch, d. h. als eine Art von »Bewußtsein«, das Bewußtsein des Andersseins, der Zerrissenheit, der Negativität. Die Erfahrung des Bewußtseins ist als transzendental-dialektische Erfahrung immer die »böse« Erfahrung, in der sich das jeweils Bewußte anders herausstellt, als wie es jeweils zunächst erscheint. Die Erfahrung ist der transzendentale Schmerz des Bewußtseins. Die Erfahrung des Bewußtseins ist als »der Schmerz« zugleich das Durchmachen im Sinne des Herausarbeitens der Wesensgestalten des erscheinenden Selbstbewußtseins. Die Erfahrung ist »die Arbeit des Begriffes«, will sagen das Sichherausarbeiten des Bewußtseins in die unbedingte Vollständigkeit der Wahrheit seines Sichselbstbegreifens. Die Erfahrung ist die transzendentale Arbeit, die sich im Dienste der unbedingten Gewalt des Absoluten abarbeitet. Die Erfahrung ist die transzendentale Arbeit des Bewußtseins.

Die Erfahrung des Bewußtseins ist als Gang, als Prüfung, als Durchmachen (Austragen und Vollenden), als Schmerz, als Arbeit immer auch und überall eine Kenntnisnahme und Kundnahme. Aber diese Kundnahme ist nie ein bloßes Vernehmen, sondern das Erscheinenlassen, das als Gang und Fahren je eine Wesensgestalt des Bewußtseins er-fährt, d. h. erlangt.

Das Erfahren als Erlangen aber ist nur die Entfaltung des Bewußtseins in die Wahrheit seines Seins. Die Erfahrung des Bewußtseins ist nicht nur und nicht zuerst eine Art von Erkenntnis, sondern ist ein Sein, und zwar das Sein des erscheinenden Absoluten, dessen Wesen selbst im unbedingten Sichselbsterscheinen beruht. Das Absolute ist für Hegel »der Begriff« im Sinne des unbedingten Sichselbstbegreifens der Vernunft. Und dieser unbedingte Begriff ist das Wesen des Geistes. Der Geist ist an sich und für sich »die absolute Idee«. »Idee« besagt: das Sichzeigen, aber neuzeitlich gedacht: als Sichvorstellen dem Vorstellenden selbst — unbedingte Repräsentation, Manifesta-

"camino de la desesperación" y por ello la experiencia es esencialmente una "dolorosa experiencia". Hegel piensa, pues, también el dolor siempre de modo metafísico, es decir, como un tipo de "conciencia", la conciencia del ser otro, del desgarro, de la negatividad. La experiencia de la conciencia es, como experiencia trascendental-dialéctica, siempre la "mala" experiencia, en la que lo respectivamente conciente resulta de otro modo que como respectivamente aparece en primer lugar. La experiencia es el dolor trascendental de la conciencia. La experiencia de la conciencia es en tanto "el dolor" al mismo tiempo el pasar-por en el sentido de poner de relieve[*6] las figuras esenciales de la autoconciencia que aparece. La experiencia es "el trabajo del concepto", quiere decir el ponerse de relieve de la conciencia en la integridad incondicionada de la verdad del concebirse a sí misma. Es el trabajo trascendental, que se ajetrea al servicio de la violencia incondicionada del absoluto. Es el trabajo trascendental de la conciencia.

La experiencia de la conciencia es como curso, como examen, como pasar por (solventar y acabar), como dolor, como trabajo, siempre también y por doquier una información y noticia. Pero esta información nunca es un mero percibir[*7], sino el hacer aparecer, que como curso y andar cada vez experimenta, es decir, alcanza una figura esencial de la conciencia.

Pero el experimentar como alcanzar es sólo el despliegue de la conciencia hacia la verdad de su ser. La experiencia de la conciencia no es sólo ni en primer lugar un tipo de conocimiento, sino un ser, y a saber el ser del absoluto que aparece, cuya esencia misma descansa en el incondicionado aparecer de sí mismo. El absoluto es para Hegel "el concepto", en el sentido del incondicionado concebirse a sí misma de la razón. Y este concepto incondicionado es la esencia del espíritu. El espíritu es en sí y para sí "la idea absoluta". "Idea" quiere decir: el mostrarse, pero pensado modernamente: como representarse al mismo que representa – representación incondicionada, manifestación de sí mismo en la

[*6] 'Herausarbeiten', que traducimos por 'poner de relieve' se corresponde en este contexto de sentido con la palabra raíz 'Arbeit', trabajo, y el verbo 'abarbeiten', ajetrear.
[*7] 'Vernehmen', percibir', se corresponde aquí con 'Kenntnisnahme' y 'Kundnahme', toma de conocimiento, que traducimos respectivamente por información y noticia, construidos sobre el verbo raíz 'nehmen', tomar.

tion seiner selbst in der unbedingten Wahrheit des eigenen Wesens, welches Wesen, neuzeitlich bestimmt, die Gewißheit und das Wissen ist. Der Geist ist das absolute Wissen. Die Erfahrung des Bewußtseins ist das Sichdarstellen des Wissens in seinem Erscheinen. »Die Erfahrung des Bewußtseins« ist das Wesen der »Phänomenologie«. Die Phänomenologie aber ist »die Phänomenologie des Geistes«.

Wenn es glückt, die genannten Momente des Wesens der Erfahrung aus dem Grund ihrer Einheit einheitlich zu denken, dann sind wir erst in den Stand gesetzt, den Wortlaut der Titel »die Erfahrung *des* Bewußtseins«, »die Phänomenologie des Geistes« wahrhaft, d. h. metaphysisch spekulativ zu denken.

Beide Titel enthalten in ihrer sprachlichen Fassung einen Genitiv. Wir fragen: Ist der Genitiv nun ein genitivus objectivus oder ein genitivus subjectivus? Meint »die Erfahrung des Bewußtseins« nur dieses, daß das Bewußtsein das Objekt und der Gegenstand der Erfahrung sei? Offenbar nicht, denn die Erfahrung ist ja selbst in ihrem Wesen als Gang und Zusichselbstkommen das Sein des Bewußtseins. »Erfahrung« voll begriffen, sagt erst, was in dem Wort *Bewußt-sein* das Wort »sein« bedeutet. Das Bewußtsein ist das »Subjekt« der Erfahrung, es ist das, was die Erfahrung mit sich selbst durchmacht. Also muß der Genitiv als genitivus subjectivus verstanden werden. Allein, das Wesen des Subjektes als des Selbstbewußtseins besteht gerade darin, daß das Bewußtsein nicht nur Bewußtsein von etwas ist und sein Objekt hat, sondern selbst für sich selbst Objekt ist. Also ist die Erfahrung, die das Bewußtsein durchmacht, zugleich die Erfahrung, die es »mit sich selbst« als Objekt macht. Der Genitiv ist somit auch zugleich ein genitivus objectivus. Aber der Genitiv ist nun gleichwohl nicht einfach nur beides zusammen, sondern er ist ein Genitiv, der die Einheit des Subjekts und des Objekts und den Grund ihrer Einheit nennt, d. h. die Elevation und Synthesis im metaphysischen Wesen des Bewußtseins. Der Genitiv in den Titeln »die Erfahrung des Bewußtseins«, »die Phänomenologie des Geistes« ist der spekula-

verdad incondicionada de su propia esencia, que modernamente determinada es certeza y saber. El espíritu es el saber absoluto. La experiencia de la conciencia es el presentarse del saber en su aparecer. "La experiencia de la conciencia" es la esencia de la "Fenomenología". Pero ésta es "la Fenomenología del espíritu".

Si se logra pensar los mencionados momentos de la esencia de la experiencia unitariamente, desde el fundamento de su unidad, entonces estaremos recién en la situación de pensar en verdad, es decir, metafísica-especulativamente el texto de los títulos "La Experiencia *de la* conciencia" y "la Fenomenología del espíritu".

Ambos títulos contienen en su constitución lingüística un genitivo. Preguntamos: ¿Es pues el genitivo un genitivus objectivus o un genitivus subjectivus? ¿Mienta "la experiencia de la conciencia" sólo esto, que la conciencia es el Objekt y el Gegenstand*[8] de la experiencia? Evidentemente no, pues la experiencia es ella misma, en su esencia como curso y venir a sí misma, el ser de la conciencia. "Experiencia", plenamente concebida, dice sólo lo que en la palabra *Bewusst-sein* [conciencia] significa la palabra "sein" [ser]. La conciencia es el "sujeto" de la experiencia, es lo que la experiencia pasa-por con ella misma. Por lo tanto el genitivo tiene que ser entendido como *genitivus subjectivus*. Sólo que la esencia del sujeto como autoconciencia consiste justamente en que la conciencia no es sólo conciencia de algo y tiene su objeto, sino que ella misma es objeto para sí misma. Por lo tanto la experiencia por la que pasa la conciencia es al mismo tiempo la experiencia que ella hace "consigo misma" como objeto. Con ello el genitivo es a la vez también un *genitivus objectivus*. Pero, no obstante el genitivo no es simplemente sólo ambos juntos, sino que es un genitivo que nombra la unidad del sujeto y el objeto y el fundamento de su unidad, es decir, la *elevation y* síntesis en la esencia metafísica de la conciencia. El genitivo en los títulos "la Experiencia de la conciencia" y "la

*[8] Reproducimos como en el texto original 'Objekt' y 'Gegenstand', dado que ambos términos, uno de procedencia latina y el otro germánica, son traducibles por 'objeto', el segundo con el sentido de objeto efectivo.

tiv-metaphysische Genitiv. Alle Genitive der Sprache der »Phänomenologie des Geistes« sind von dieser Art. Ja, nicht nur die Genitive, sondern auch die übrigen Casus und alle Beugungen der Worte haben spekulativen Sinn. Nur wenn wir dieses bedenken und d. h. Einüben, können wir das Gewebe dieser Sprache verfolgen, d. h. den Text verstehen.

Dieser Anweisung zu folgen ist notig, um auch nur den vollständigen Titel des Werkes recht zu denken: »Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins«, »Wissenschaft der Phänomenologie des Geistes«. Der Genitiv »Wissenschaft der...« ist spekulativ, d. h. die Wissenschaft handelt nicht nur *von* der Erfahrung des Bewußtseins, sondern sie hat das Bewußtsein zu ihrem Subjekt, das sie trägt und bestimmt. Wissenschaft ist Erkennen. Aber das Erkennen ist nach dem Wort des ersten Abschnitts der Einleitung »der Strahl, wodurch die Wahrheit uns berührt«. Unser Erkennen, das spekulative Denken des Absoluten, ist nur, wenn es und sofern es der Strahl ist, und d. h., sofern es von diesem Strahl bestrahlt selbst strahlt.

Durch die wesentlichen Wandlungen der neuzeitlichen Metaphysik hindurch erscheint dasselbe, was im Beginn der Metaphysik von Platon ausgesprochen wird: daß das Auge sein muß ἡλιοειδές. Die Sonne ist das Bild für die »Idee des Guten«, d. h. für das Unbedingte.

Weil das Bewußtsein das Wesen seines Seins in der gekennzeichneten »Erfahrung« hat, prüft es sich selbst und entfaltet aus sich selbst die Maßstäbe dieser Prüfung. Deshalb bleibt uns bei der Ausführung dieses Sichdarstellens des Bewußtseins nur das reine *Zusehen,* und »eine Zutat von uns wird überflüssig.« (Abschnitt 13, WW II, 69)

Fenomenología del espíritu" es el genitivo especulativo-metafísico. Todos los genitivos del lenguaje de la "Fenomenología del espíritu" son de este tipo. Sí, no sólo los genitivos, sino también los casus restantes y todas las declinaciones de las palabras tienen sentido especulativo. Sólo si consideramos y ejercitamos esto, podemos seguir la trama de este lenguaje, es decir, entender el texto.

Es necesario seguir esta indicación para siquiera pensar correctamente el título completo de la obra: "Ciencia de la experiencia de la conciencia", "Ciencia de la fenomenología del espíritu". El genitivo "Ciencia de..." es especulativo, es decir, la ciencia no trata sólo *acerca* de la experiencia de la conciencia, sino que tiene la conciencia como su sujeto, que soporta y determina. Ciencia es conocer. Pero el conocer, según la expresión del primer parágrafo de la Introducción, es "el rayo a través del cual la verdad nos toca". Nuestro conocer, el pensar especulativo del absoluto, es sólo si y en tanto que es el rayo, y en tanto que iluminado por este rayo él mismo irradia.

A través de las modificaciones esenciales de la metafísica moderna aparece lo mismo, que es expresado por Platón al comienzo de la metafísica: que el ojo tiene que ser ἡλιοειδές. El sol es la imagen para la "idea del bien", es decir, para lo incondicionado.

Porque la conciencia tiene la esencia de su ser en la "experiencia" caracterizada, se examina a sí misma y despliega a partir de sí misma las reglas de medida de este examen. Por ello nos queda en la realización de este presentarse de la conciencia sólo el puro *mirar a*, y "un ingrediente nuestro se hace superfluo" (parágrafo 13, WW II, 69)[*9].

[*9] En la trad. castell., op. cit., p. 58.

IV. Das Wesen der Erfahrung des Bewusst-seins und ihre Darstellung (Abschnitt 14–15 der »Einleitung«)

1. *Hegels »ontologischer« Begriff der Erfahrung*

Der Abschnitt 14 beginnt: »Diese *dialektische* Bewegung, welche das Bewußtsein an ihm selbst, sowohl an seinem Wissen als an seinem Gegenstande ausübt, *insofern ihm der neue wahre Gegenstand* daraus *entspringt,* ist eigentlich dasjenige, was *Erfahrung* genannt wird.« (WW II, 70) Wenn durch das Voraufgehende das Wesen des dialektischen Ganges als das Erscheinenlassen der Wesensgestalten des Bewußtseins bestimmt ist, in der »dialektischen Bewegung« also das Absolute erscheint, und *wenn* dieses Wesen der »dialektischen Bewegung« das Wesen der *»Erfahrung«* ausmachen soll, dann *kann* Hegels Begriff der »Erfahrung« nicht mit dem geläufigen der »Empirie« zusammengeworfen werden. (»Bewegung« als μεταβολὴ ἔκ τινος εἴς τι. 'Ενέργεια Vgl. fur »sinnliche Gewißheit« Abschnitt 8.) Und dennoch wird sich zeigen, daß Hegels Begriff der *Erfahrung* und er allein und zum ersten Mal in die verborgenen Wesensmomente der Erfahrung zurückdenkt, die auch, wenngleich zufällig und uneinheitlich, im Erfahrungsbegriff des alltäglichen »Lebens« sich zuweilen ankündigen. Um das Eigentümliche des Hegelschen Begriffs der *Erfahrung* mit der nötigen Schärfe abheben zu können, müssen wir den überlieferten Begriff der »Erfahrung« wenigstens in zweien seiner Hauptgestalten im Gedächtnis haben. Deshalb sei eine kurze Erinnerung an den aristotelischen Begriff der ἐμπειρία und an Kants Begriff der »Erfahrung« vorausgeschickt.

Was die ἐμπειρία ist, bestimmt Aristoteles im ersten Kapitel des ersten Buches der Metaphysik, das mit dem Satz beginnt:

IV. La esencia de la experiencia de la conciencia y su presentación (Parágrafos 14–15 de la "introducción")

1. *El concepto "ontológico" hegeliano de experiencia*

El parágrafo 14 comienza: "Este movimiento *dialéctico,* que la conciencia ejerce en sí misma, tanto en su saber como en su objeto, *en tanto* de ello *le surge el nuevo verdadero objeto,* es propiamente aquello que es denominado *experiencia*" (WW II, 70)*[1]. Si por lo precedente la esencia del curso dialéctico está determinada como el hacer aparecer las figuras esenciales de la conciencia, por lo tanto en el movimiento dialéctico aparece el absoluto, y *si* esta esencia del "movimiento dialéctico" debe constituir la esencia de la "*experiencia*", entonces el concepto hegeliano de "experiencia" no *puede* ser confundido con el corriente de "empiria". ("Movimiento" como μεταβολὴ ἔκ τινος εἴς τι. Ἐνέργεια. Comp. para "certeza sensible" parágrafo 8). Y sin embargo se mostrará que el concepto hegeliano de *experiencia,* y sólo él y por primera vez, recuerda los momentos esenciales ocultos de la experiencia, que también, aunque casual y no unitariamente, a veces se anuncian en el concepto de experiencia de la "vida" diaria. Para poder destacar lo singular del concepto hegeliano de *experiencia* con la necesaria agudeza, tenemos que tener en la memoria el concepto tradicional de "experiencia", al menos en dos de sus figuras principales. Por ello, sea anticipado un breve recuerdo del concepto aristotélico de ἐμπειρία y del concepto kantiano de "experiencia".

Lo que es ἐμπειρία lo determina Aristóteles en el primer capítulo del primer libro de la Metafísica, que comienza con la

*[1] En la trad. castell., op. cit., p. 58.

Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει. Alle Menschen haben die aus dem Grunde ihres Wesens aufgehende Vor-liebe (alles, wozu sie sich verhalten) sich zu Gesicht zu bringen, um es in seinem Aussehen anwesend zu haben (εἰδέναι — ἰδεῖν). [Unausgesprochen und auch unausgedacht liegt dem Satz zugrunde, daß der Mensch sein Wesen darin hat, das Seiende als das Anwesende sich gegenwärtig zu halten.] Der Weisen, nach denen der Mensch das Anwesende im Gesicht hat, sind mannigfaltige. Eine derselben ist die ἐμπειρία. Haben wir z. B. die Kunde, daß jedesmal, wenn einer an der und der Krankheit erkrankt ist, jeweilig das und das Mittel hilft, dann ist das im vorhinein Vor-sich-haben dieses Sachverhalts, nämlich das »wenn das..., dann das...« eine ἐμπειρία. Ihr Wesen besteht darin, τὸ ἔχειν ὑπόληψιν — das Verfügen über die Vorhabe des »wenn dies..., dann das...«. Für die ἐμπειρία ist aber kennzeichnend, daß sie nur die Kunde bleibt vom Bestand dieses »wenn dies..., dann jeweils das...«. Der Kundige hat im Blick, *daß* es so ist, aber er sieht nicht hinein in das, was es macht, *warum* es so ist, wie es ist. Οἱ μὲν γὰρ ἐμπειρία τὸ ὅτι μὲν ἴσασι, διότι δ' οὐκ ἴσασιν.[1] Die Erfahrenden haben das Daß im Gesicht, (das) Warum aber haben sie nicht im Gesicht (es fehlt die Einsicht). Das Im-Gesicht-Haben des Warum hinsichtlich eines Sachverhalts kennzeichnet dagegen die τέχνη, sie ist das Wesen der ἐπιστήμη — der Wissenschaft.

(Dem wesentlichen Ereignis, daß im Beginn der abendländischen Metaphysik bei Platon und Aristoteles das Wesen der »Wissenschaft« (ἐπιστήμη) sich aus dem Wesen der τέχνη entfaltet, entspricht in einer verborgenen und notwendigen Entsprechung das andere, daß im Ende der abendländischen Metaphysik (seit dem 19. Jahrhundert) das Wesen der neuzeitlichen Wissenschaft sich als eine Wesensform der neuzeitlichen Maschinentechnik herausstellt und einrichtet.)

[1] Aristotelis Metaphysica. Recognovit W. Christ. Lipsiae in aedibus B.G. Teubneri 1886. 981 a 28 sqq.

proposición: Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει. Todos los hombres tienen la pre-ferencia surgida desde el fundamento de su esencia de llevarse a ver (todo aquello con lo que se relacionan), para tenerlo presente en su aspecto (εἰδέναι — ἰδεῖν). (Inexpreso y también impensado está en el fondo de tal proposición que el hombre tiene su esencia en mantenerse actual al ente como lo presente). Los modos en que el hombre tiene en vista lo presente son varios. Uno de los mismos es la ἐμπειρία. Si, por ejemplo, tenemos la noticia de que cada vez que alguien ha contraído tal o cual enfermedad, tal o cual medio auxilia, entonces el previo tener-ante-sí esta situación, a saber "si esto..., entonces esto..." es una ἐμπειρία. Su esencia consiste en τὸ ἔχειν ὑπόληψιν –el disponer del propósito "si esto..., entonces esto..."–. Pero para la ἐμπειρία es característico que ella sólo permanece siendo la noticia de la existencia de este "si esto..., entonces respectivamente esto..." El anoticiado tiene en vista *que* es así, pero no ve íntimamente lo que hace *por qué* ello es así como es. "Οἱ μὲν γὰρ ἐμπειρία τὸ ὅτι μὲν ἴσασι, διότι δ' οὐκ ἴσασιν.[1] Los que experimentan tienen en vista el que, pero (el) por qué no lo tienen (falta el entendimiento)[*2]. El tener-en-vista el por qué con respecto a un estado de cosas caracteriza por el contrario a la τέχνη, ella es la esencia de la ἐπιστήμη, de la ciencia.

(Al evento esencial, de que al inicio de la metafísica occidental en Platón y Aristóteles se despliegue la esencia de la "ciencia" (ἐπιστήμη) a partir de la esencia de la τέχνη, corresponde en una oculta y necesaria correspondencia el otro, que al fin de la metafísica occidental (desde el siglo XIX) la esencia de la ciencia moderna resulte y se instale como una forma esencial de la técnica mecánica).

[1] Aristotelis *Metaphysica*. Recognovit W. Christ. Lipsiae in aedibus B.G. Teubneri 1886. 981 a 28 sqq.- *Aristóteles, *Metafísica*, ed. griego-latín-castellano, trad. de V. García Yebra, Gredos, Madrid 1990, 2a. reimpr. También Aristóteles, *Metafísica*, trad. de H. Zucchi, Sudamericana, Buenos Aires.

[*2] 'Einsicht', que traducimos por entendimiento, en el sentido del mencionado 'hineinsehen', ver al interior, se corresponde en el texto con 'Gesicht', vista, en torno al verbo raíz 'sehen', ver.

Was nun aber für Aristoteles die ἐμπειρία ist, die kundige Vorweghabe des »Wenn... so...«, (Wenn... dann...)-Sachverhalts, das ist für Kant noch *keine* »Erfahrung«, sondern eine »Wahrnehmung«. Als Beispiel für solche Kenntnisse bringt Kant in den »Prolegomena« die Kunde davon, daß jedesmal, wenn die Sonne scheint, dann der Stein warm wird. Eine »Erfahrung« im Kantischen Sinne liegt erst vor, wenn diese Kunde sich wesentlich gewandelt hat in die Erkenntnis: *Weil* die Sonne scheint, deshalb erwärmt sich der Stein. Der Satz: »Die Sonne erwärmt den Stein« gibt über die Wahrnehmung hinaus die neuartige Kunde von einem sinnlich wahrnehmbaren, aber zugleich objektiven, für jedermann gültigen Sachverhalt, nämlich von einer Ursache-Wirkungsbeziehung. Kant sagt: »Erfahrung ist ein empirisches Erkenntnis, d. i. ein Erkenntnis, das durch Wahrnehmungen ein Objekt bestimmt. Sie ist also eine Synthesis der Wahrnehmungen, die selbst nicht in der Wahrnehmung enthalten ist, sondern die synthetische Einheit des Mannigfaltigen derselben in einem Bewußtsein enthält, welche [Einheit] das Wesentliche einer Erkenntnis der *Objekte* der Sinne, d. i. der Erfahrung (nicht bloß der Anschauung oder Empfindung der Sinne) ausmacht.« (Kr. d. r. V., B 218f.) Was Kant als »Erfahrung« begreift, ist verwirklicht als die mathematische Naturwissenschaft im Sinne Newtons.

Hegels Begriff der »Erfahrung« ist nun aber sowohl von der ἐμπειρία des Aristoteles als auch von der »Erfahrung« Kants wesentlich und d. h. unendlich, also nicht nur in irgendeiner Hinsicht, verschieden. Wenngleich Kant im Unterschied zu Aristoteles gerade erst das als »Erfahrung« begreift, was nach Aristoteles sich wesentlich von der ἐμπειρία unterscheidet, nämlich die Kenntnis des διότι (Kantisch gesprochen die Vorstellung der Ursache-Wirkungs-Synthesis), so kommen doch Aristoteles *und* Kant *darin überein,* daß die »Erfahrung« und die ἐμπειρία sich auf das unmittelbar alltäglich zugängliche Seiende beziehen. Was dagegen Hegel »Erfahrung« nennt, bezieht sich weder auf das alltäglich vernehmbare Seiende, noch überhaupt

Pero lo que para Aristóteles es la ἐμπειρία, la anoticiada anticipación del estado de cosas –"Si... así... ", (Si... entonces...)–, no es aún para Kant *ninguna* "experiencia" sino una "percepción". Como ejemplo de tales conocimientos Kant pone en los "Prolegomena" la noticia de que cada vez que el sol brilla la piedra se calienta. Hay una "experiencia" en sentido kantiano tan sólo cuando esta noticia se ha modificado esencialmente en el conocimiento: *porque* el sol brilla, entonces la piedra se calienta. La proposición "El sol calienta la piedra" da por encima de la percepción la noticia nueva de un estado de cosas perceptible sensiblemente, pero a la vez objetivo, válido para todos, a saber de una referencia causa-efecto. Kant dice: "Experiencia es un conocimiento empírico, es decir, un conocimiento que a través de percepciones determina a un objeto. Es por lo tanto una síntesis de percepciones, que en sí misma no está contenida en la percepción, sino que contiene la unidad sintética de lo diverso de las mismas en una conciencia, la cual (unidad) constituye lo esencial de un conocimiento de los *objetos* de los sentidos, es decir, de la experiencia (no meramente de la intuición o afección de los sentidos)" (Crítica de la Razón Práctica, B 218 y sigs.). Lo que Kant concibe como "experiencia" está realizado como ciencia matemática de la naturaleza en el sentido de Newton.

Pero el concepto hegeliano de "experiencia" es pues esencialmente –es decir, infinitamente– diferente –por lo tanto no sólo en algún aspecto– tanto de la ἐμπειρία de Aristóteles como también de la "experiencia" de Kant. Aunque Kant, a diferencia de Aristóteles, precisamente tan sólo concibe como "experiencia" lo que según Aristóteles se diferencia esencialmente de la ἐμπειρία, a saber el conocimiento del διότι (expresado kantianamente la representación de la síntesis-causa-efecto), sin embargo Aristóteles *y* Kant *concuerdan en* que la "experiencia" y la ἐμπειρία se refieren al ente accesible inmediatamente a diario. Lo que por el contrario Hegel denomina "experiencia" no se refiere al ente perceptible a diario, ni en general al ente, ni tampoco es la

auf Seiendes, noch auch ist die »Erfahrung« streng genommen eine »Erkenntnis« im Sinne eines nur vorstellenden Verhaltens des Menschen. Was ist also die »Erfahrung« für Hegel? Was ist ihr »Gegenstand«, sofern die Erfahrung überhaupt auf »etwas« geht?

Nach dem ersten Satz des Abschnitts 14 und vor allem nach den in diesem Satz gesperrten Worten ist »Erfahrung« das Entspringenlassen des *»neuen* wahren Gegenstandes«. Dieses Entspringenlassen vollzieht das Bewußtsein. Das Entspringenlassen erweist sich so als eine am Bewußtsein ausgeübte Bewegung des Bewußtseins selbst. In dieser Bewegung wird der aus dieser Bewegung entspringende Gegenstand dem Bewußtsein als ein ihm verborgenerweise schon zugehöriger ausdrücklich als sein Wesensbesitz zurückgegeben. Der Schlußsatz des Abschnittes sagt sogar: »Dieser neue Gegenstand enthält die Nichtigkeit des ersten, er ist die über ihn gemachte Erfahrung.« (WW II, 70)

Zunächst ist zu fragen: Was meint hier die Rede von »dem neuen wahren Gegenstand«? Aus dem einleitenden Satz ergibt sich, daß die Erfahrung als »dialektische Bewegung« am Bewußtsein ausgeübt wird. Das Bewußtsein aber ist in sich das Bewußthaben eines Gegenstandes, auf den das Bewußtsein unmittelbar bezogen ist. Sofern jedoch von einem »neuen wahren Gegenstand« die Rede ist, der »dem Bewußtsein« allererst entspringt, »hat» das Bewußtsein in dieser Erfahrung eigentlich »zwei Gegenstände«. Hegel sagt: »Wir sehen, daß das Bewußtsein jetzt zwei Gegenstände hat, den einen das erste *Ansich,* den zweiten, das *Für-es-sein dieses Ansich.«* (ibid.) Betrachten wir z. B. das Bewußtsein in der Gestalt einer sinnlichen Anschauung, z. B. diese sinnliche Anschauung dieses Buches hier. Der Gegenstand dieser sinnlichen Anschauung (im weiten Sinne) ist dieses Buch hier, und es ist in der sinnlichen Anschauung gemeint. als dieser sinnliche Gegenstand. Dieses Buch hier, nach der Meinung der sinnlichen Anschauung das an sich Seiende, *ist* aber »auch« angeschaut und »ist« daher *als* angeschautes zu-

"experiencia" estrictamente tomada un "conocimiento" en el sentido de un proceder sólo representativo del hombre. ¿Qué es entonces la "experiencia" para Hegel? ¿Qué es su "objeto" [gegenstand], en tanto la experiencia se dirige en general a "algo"?

Según la primera proposición del parágrafo 14 y ante todo según las palabras espaciadas en esta proposición, "experiencia" es el hacer surgir el "*nuevo* verdadero objeto". Este hacer surgir lo realiza la conciencia. De este modo, el hacer surgir se muestra como un movimiento ejercido en la conciencia, de la conciencia misma. En este movimiento, el objeto que surge del mismo es devuelto a la conciencia, como ya perteneciente a ella de manera oculta, expresamente como su posesión esencial. La proposición final del parágrafo hasta dice: "Este nuevo objeto contiene la nulidad del primero, es la experiencia hecha sobre él" (WW II, 70)*3.

En primer lugar ha de preguntarse: ¿Qué mienta aquí el discurso acerca "del nuevo verdadero objeto"? De la proposición introductoria resulta que la experiencia es ejercida en la conciencia como "movimiento dialéctico". Pero la conciencia es en sí el tener conciente un objeto, al que está inmediatamente referida. Sin embargo, en tanto se habla de un "nuevo verdadero objeto" que surge antes que todo "de la conciencia", ella "tiene" en esta experiencia propiamente "dos objetos". Hegel dice: "Vemos que la conciencia ahora tiene dos objetos, el uno el primer *en* sí, el segundo el *ser-para-ella de este en sí*" (ibid). Consideremos, por ejemplo, la conciencia en la figura de una intuición sensible, como ésta de este libro aquí. El objeto de esta intuición sensible (en sentido amplio) es este libro aquí, y es mentado como este objeto sensible. Este libro aquí, según la opinión de la intuición sensible el ente en sí, *es* sin embargo "también" intuído y "es" por

*3 En la trad. castell., op. cit., p. 59.

gleich doch »für es«, nämlich für das anschauende Bewußtsein. In dem »Ansich« als dem durchaus rechtmäßig so Gemeinten liegt gleichwohl das »Für-es(das Bewußtsein)-sein« des Ansich. Dieses Für-es-sein aber ist nichts anderes als das Gegenstandsein des Gegenstandes »Buch«. Das Gegenstandsein und alles, was zu ihm gehört, heißt die Gegenständlichkeit dieses Gegenstandes. Die Gegenständlichkeit ist selbst nicht nichts, sondern solches, was bisher und ständig dem sinnlichen Anschauen nur unbekannt geblieben. Die Gegenständlichkeit des Gegenstandes ist, sofern sie über den sonst allen bekannten und gewohnten Gegenstand hinaus hervorkommt, etwas »Neues«. Wird gar die Gegenständlichkeit selbst eigens vorgestellt und gemeint, dann ist *sie* »der neue Gegenstand«. Das Gegenstandsein des Gegenstandes (Buch) bestimmt sich durch das Für-das-Bewußtsein-sein des Buches und scheint eben nichts anderes zu sein als *das Wissen vom Buch* in der Weise des Anschauens des Buches. Allein, genau besehen ist die Gegenständlichkeit des Gegenstandes nicht etwas, was dem Gegenstand nur angeheftet wird, ohne ihn sonst »etwas« anzugehen. Der erste Gegenstand (Buch) wird jetzt vielmehr selbst ein anderer; denn er ist jetzt *als* der Gegenstand erst in das gekommen, was er ist, d. h. in sein Wesen, nämlich in die Gegenständlichkeit. Das Wesen von etwas aber ist das »Wahre« »an« einem Gegenstand. Die Gegenständlichkeit als das Wesen des Gegenstandes ist deshalb nicht nur »der neue«, sondern zugleich und allererst »der wahre Gegenstand«. Und dieser neue wahre Gegenstand enthält nach dem Schlußsatz des Abschnittes »die Nichtigkeit des ersten«. Das will heißen: Der erste Gegenstand ist »an sich« *nicht* das Wahre, und zwar eben deshalb, weil er *nur* »an sich« ist, so daß seine Gegenständlichkeit, d. h. seine Wahrheit, noch nicht hervorkommt. Der erste Gegenstand (das Buch z. B.) ist, so gesehen, das Un-wahre, Nicht-eigentlich-Wahre, das vom Wesen her gesehene »Nichtige«. Der neue Gegenstand jedoch als die Gegenständlichkeit des Gegenstandes »ist« dessen Wahrheit. So aber »enthält« er

ello *como* intuido al mismo tiempo por cierto "para ella", a saber para la conciencia que intuye. En el "en sí" como lo así mentado enteramente legítimo, se encuentra sin embargo el "ser-para-ella (la conciencia)" del en sí. Pero este ser-para-sí no es otra cosa que el ser objeto del objeto "libro". El ser objeto y todo lo que le pertenece se llama la objetividad de este objeto. La objetividad no es ella misma nada, sino algo tal que hasta ahora y continuamente sólo permaneció desconocido al intuir sensible. La objetividad del objeto es, en tanto sale por encima de todo objeto conocido y habitual, algo "nuevo". Si acaso la objetividad misma es expresamente representada y mentada, entonces *ella* es "el nuevo objeto". El ser objeto del objeto (libro) se determina a través del ser-para-la conciencia del libro y parece precisamente no ser otra cosa que *el saber acerca del libro* en el modo del intuir al mismo. Sólo que, examinada con precisión, la objetividad del objeto no es algo que sólo es adherido al objeto, sin interesarle por el contrario "algo". El primer objeto (libro) se convierte ahora él mismo más bien en otro; pues ahora *como* objeto tan sólo ha llegado a lo que es, es decir, a su esencia, a saber, a la objetividad. Pero la esencia de algo es lo "verdadero" "en" un objeto. La objetividad como esencia del objeto es por ello no sólo "el nuevo", sino al mismo tiempo y ante todo "el verdadero objeto". Y este nuevo verdadero objeto contiene según la proposición final del parágrafo "la nulidad del primero". Esto quiere decir: El primer objeto *no* es "en sí" lo verdadero y a saber precisamente porque es *sólo* "en sí", de modo que su objetividad, es decir, su verdad, no surge aún. El primer objeto (por ejemplo, el libro) es, visto así, lo no-verdadero, no-propiamente-verdadero, visto desde la esencia, lo "nulo". Sin embargo, el nuevo objeto como objetividad del objeto "es" su verdad. Pero de este modo "contiene" lo que el no

das, was der unwahre *als unwahrer* in Wahrheit ist; er enthält seine Nichtigkeit. Der neue Gegenstand »ist« die über den ersten gemachte Erfahrung.

Was ist das in solcher Erfahrung Erfahrene? Es ist ein Neues, und es ist das Wahre, nämlich die Gegenständlichkeit des Gegenstandes. Der Gegenstand der »Erfahrung des Bewußtseins« ist die Gegenständlichkeit.

Damit tritt der erste und alle weiteren Momente tragende Grundzug des Hegelschen Begriffes der Erfahrung im Unterschied zum Aristotelischen, aber auch zum Kantischen heraus. Die ἐμπειρία geht auf das alltäglich allenthalben zugängliche Seiende. Die Kantische »Erfahrung« ist die mathematische Naturwissenschaft und als diese richtet sie sich auf den vorliegenden Gegenstand »Natur«. Allein, gerade Kant ist es, aber auch er zum erstenmal innerhalb des neuzeitlichen Denkens, der das Fragen nach dem Sein des Seienden klar vollzogen und dieses Fragen eigens zur Fragestellung entfaltet und diese selbst gekennzeichnet hat. Für das neuzeitliche Denken ist das Seiende das im Bewußtsein für dieses ihm Vor- und Zugestellte. Das Seiende ist jetzt erst Gegen-stand oder Objekt. »Gegenstand« ist der neuzeitliche Name für das dem sich selbst wissenden Vor-stellen wirklich Entgegenstehende, das »Objekt« für das Subjekt. Neuzeitlich gedacht ist das Wirkliche, d. h. das Sei-ende, wesenhaft Gegenstand. Im griechischen Denken findet sich der Begriff des Gegenstandes und des Objekts nirgends, weil er da unmöglich ist, da der Mensch sich nicht als »Subjekt« erfährt. Wohl allerdings wird durch Platons Ideenlehre in entscheidender Weise die Auslegung des Seins des Seienden als Gegenständlichkeit des Gegenstandes vorbereitet. Sofern nun nach Kant die Metaphysik ganz im Sinne der Griechen nicht nach dem Seienden, sondern nach dem Sein fragt, zugleich aber im Sinne Descartes' die Wahrheit des Seienden, also das Sein, in der Gewißheit der Vorgestelltheit beruht, ist Kantisch gedacht die Frage nach dem Sein des Seienden die Frage nach der Gegenständlichkeit des Gegenstandes. Dieses Erfassen der

verdadero es en verdad como *no verdadero;* contiene su nulidad. El nuevo objeto "es" la experiencia hecha sobre el primero.

¿Qué es lo experimentado en tal experiencia? Es algo nuevo y es lo verdadero, a saber la objetividad del objeto. El objeto de la "experiencia de la conciencia" es la objetividad.

Con ello sale el primer rasgo fundamental y sostenedor de todos los otros momentos del concepto hegeliano de experiencia, a diferencia del aristotélico pero también del kantiano. La ἐμπειρία se dirige al ente accesible a diario por doquier. La "experiencia" kantiana es la ciencia natural matemática y como tal se orienta al objeto existente "naturaleza". Sólo que justamente Kant es quien –pero también él por primera vez al interior del pensamiento moderno– ha realizado claramente la pregunta por el ser del ente y desplegado propiamente este preguntar en cuestionamiento y caracterizado a éste mismo. Para el pensamiento moderno el ente es en la conciencia y para ésta lo a ella representado y remitido. El ente es ahora sólo *Gegen-stand u Objekt.* "Gegenstand" es el nombre moderno para lo que realmente se opone al re-presentar que se sabe a sí mismo, el "objeto" para el sujeto. Pensado modernamente es lo real, es decir, el ente, esencialmente objeto. En el pensamiento griego no se encuentra en ninguna parte el concepto del *Gegenstand y* del *Objekt,* porque es imposible, dado que el hombre no se experimenta como "sujeto". Aunque verdad es que, a través de la teoría platónica de las ideas, de manera decisiva, es preparada la interpretación del ser del ente como objetividad del objeto. En tanto, pues, según Kant la metafísica pregunta completamente en el sentido de los griegos no por el ente sino por el ser, pero al mismo tiempo en el sentido de Descartes la verdad del ente, por lo tanto el ser descansa en la certeza de la representatividad, kantianamente pensada, la pregunta por el ser del ente es la pregunta por la objetividad del objeto. Este asir

Gegenständlichkeit des Gegenstandes ist eine ganz eigene und im Verhältnis zum unmittelbaren Erkennen des Seienden, »der Natur«, neuartige Erkenntnis. Und daher sagt Kant: »Ich nenne alle Erkenntnis transzendental, die sich nicht sowohl *mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, insofern diese a priori möglich sein soll,* überhaupt beschäftigt. Ein System solcher Begriffe würde Transzendentalphilosophie heißen.« (Kr. d. r. V., Einleitung. B 25) Die Erkenntnis, die sich mit den Gegenständen selbst beschäftigt, ist nach Kant die Erfahrung. Die Erkenntnis aber, die auf die Gegenständlichkeit der Gegenstände denkt, fragt nach den Bedingungen der Möglichkeit des Gegenstandes der Erfahrung. Dieses Erfassen der Gegenständlichkeit des Gegenstandes der Erfahrung im Kantischen Sinne ist die transzendentale oder ontologische Erkenntnis. Und eben dieses Entspringenlassen des neuen wahren Gegenstandes im Unterschied zum alten, unwahren, das transzendentale Erfassen der Gegenständlichkeit des Gegenstandes, nennt Hegel »Erfahrung«. Also ist für Hegel »die Erfahrung« *nicht* wie für Kant die ontische Erkenntnis, sondern die ontologische. Diese transzendentale Erfahrung läßt die Gegenständlichkeit des Gegenstandes »dem Bewußtsein« entspringen, allererst entstehen, so zwar, daß nun diese Gegenständlichkeit selbst der erst entstandene und daher *neue* Gegenstand ist. Dieser, der transzendentale Gegenstand, ist wesenhaft, nicht nur beiläufig, »der neue« Gegenstand. Seine Gegenständlichkeit besteht in der »Neuheit«, in der Entstandenheit des Entstehens durch die Erfahrung. »Ent-stehen« aber heißt hier nicht: dinghaft angefertigt werden, sondern: zu stehen kommen innerhalb des Vor-stellens und für dieses, d. h. erscheinen, Platonisch gedacht: »sichtsam« werden. Sofern aber nach dem fundamentalen von Descartes her bestimmten Schritt Kants die Bedingungen der Möglichkeit des Gegenstandes der Erfahrung »im Bewußtsein« liegen, d. h. nichts anderes sind als das »Selbstbewußtsein«. ist der wesenhaft neue, d. h. der transzendentale Gegenstand. d. h. der Gegenstand der Hegelschen »Erfahrung«, nichts anderes denn das

la objetividad del objeto es un conocimiento enteramente propio y en relación con el conocer inmediato del ente, "de la naturaleza", de tipo nuevo. Y por ello dice Kant: "Yo denomino trascendental a todo conocimiento que en general se ocupa no tanto *con objetos sino con nuestro modo de conocimiento de objetos, en tanto éste debe ser posible a priori*. Un sistema de tales conceptos habría de llamarse filosofía trascendental" (Crítica de la razón pura, Introducción, B 25)[*4]. El conocimiento que se ocupa de los objetos mismos es según Kant la experiencia. Pero el conocimiento que piensa la objetividad de los objetos, pregunta por las condiciones de posibilidad del objeto de la experiencia. Este asir la objetividad del objeto de la experiencia en sentido kantiano es el conocimiento trascendental u ontológico. Y justamente a este hacer surgir el nuevo verdadero objeto a diferencia del antiguo, no verdadero, al asir trascendental de la objetividad del objeto denomina Hegel "experiencia". Por lo tanto, para Hegel "la experiencia" *no* es como para Kant el conocimiento óntico, sino el ontológico. Esta experiencia trascendental hace surgir la objetividad del objeto "de la conciencia", ante todo originarse, de tal modo que ahora esta objetividad misma es el objeto recién originado y por ello *nuevo*. Este, el objeto trascendental, es esencialmente, no sólo de paso, "el nuevo" objeto. Su objetividad consiste en la "novedad", en el originamiento del originarse a través de la experiencia. Pero "originarse" ["ent-stehen"], no significa aquí: ser confeccionado como cosa, sino llegar a estar en medio del re-presentar y para éste, es decir, aparecer, pensado platónicamente: hacerse "visible". Pero en tanto según el paso fundamental de Kant, determinado desde Descartes, las condiciones de posibilidad del objeto de la experiencia se encuentran "en la conciencia", es decir, no son otra cosa que la "autoconciencia", el objeto esencialmente nuevo, es decir, trascendental, es decir, de la "experiencia" hegeliana, no es otra cosa que la autoconciencia

[*4] Ver la trad. castell., Kant, *Crítica de la razón pura,* trad. de J. Rovira Armengol, Losada, 2 tomos, Buenos Aires 1991, Introducción.

Selbstbewußtsein als solches. Sofern aber dieses das Wesen des Bewußtseins ausmacht, ist die transzendentale Erfahrung wesenhaft »Erfahrung des Bewußtseins« und dies in dem dreifachen Sinne: Das Bewußtsein ist das in dieser Erfahrung Erfahrene, nämlich die Gegenstädlichkeit des Gegenstandes. Das Bewußtsein ist aber zugleich das Erfahrende, die Erfahrung Ausübende. Und das Bewußtsein ist daher jenes, dem das Erfahrene und das Erfahren angehört, dergestalt, daß das Bewußtsein selbst diese Erfahrung »ist«.

Kant sagt: Die transzendentale Erkenntnis beschäftigt sich mit den Bedingungen der Möglichkeit des Gegenstandes der (naturwissenschaftlichen) Erfahrung, d. h. mit der Gegenständlichkeit. Also ist es doch im Sinne Kants, zu sagen, die transzendentale Erkenntnis hat als Erkenntnis auch ihren Gegenstand, nur sei dieser Gegenstand nicht die Natur selbst, sondern das Bewußtsein. Warum soll nun aber nicht auch bezüglich dieses transzendentalen Gegenstandes dieselbe Frage, die nach *seiner* Gegenständlichkeit, gestellt werden? Warum soll nicht das endliche Selbstbewußtsein des Menschen selbst, worin Kant die Bedingungen der Möglichkeit des Gegenstandes, also die Gegenständlichkeit, findet, daraufhin befragt werden, wodurch es, das Selbstbewußtsein, a priori möglich sei? Warum soll die transzendentale Frage vor dem *ersten* neuen Gegenstand, der Gegenständlichkeit der Gegenstände der ontischen Erkenntnis der mathematischen Naturwissenschaft, Halt machen und mit ihrem Fragen aufhören? Ist hier nicht allererst der Beginn eines Fragens, dem seinem Wesen gemäß immer wieder ein neuer Gegenstand entspringen muß, die Bedingungen der Bedingungen der Möglichkeit des Naturgegenstandes und so fort bis zum ersten alles bedingenden und nicht mehr bedingten Unbedingten?

Mit diesem Fragen wird über Kants eigene Fragestellung »hinaus« gefragt, aber wohlgemerkt nur auf der von Kant selbst allererst eröffneten Bahn. Ja, wir müssen noch mehr sagen, wenn wir auf die immer wieder antreffbaren Spuren des Ab-

como tal. Pero en tanto ésta constituye la esencia de la conciencia, la experiencia trascendental es esencialmente "experiencia de la conciencia" y ello en el triple sentido: La conciencia es lo experimentado en esta experiencia, a saber la objetividad del objeto. Pero es al mismo tiempo la que experimenta, la que ejercita la experiencia. Y es entonces aquello a que lo experimentado y el experimentar pertenece, de modo que ella misma "es" esta experiencia.

Kant dice: El conocimiento trascendental se ocupa de las condiciones de posibilidad del objeto de la experiencia (de la ciencia natural), es decir, de la objetividad. Por lo tanto ha de decirse ciertamente en sentido kantiano que el conocimiento trascendental tiene también su objeto, sólo que este objeto no es la naturaleza misma, sino la conciencia. Pero ¿por qué no ha de plantearse, pues, también con respecto a este objeto trascendental la misma pregunta, por *su* objetividad? ¿Por qué no ha de ser interrogada la autoconciencia finita misma del hombre, donde Kant encuentra las condiciones de posibilidad del objeto, por lo tanto la objetividad, acerca de aquello a través de lo cual la autoconciencia es posible a priori? ¿Por qué ha de detenerse la pregunta trascendental ante el *primer* nuevo objeto, la objetividad de los objetos del conocimiento óntico de la ciencia natural matemática y cesar con su preguntar? ¿No está aquí ante todo el inicio de un preguntar, según cuya esencia tenga siempre que surgir un nuevo objeto, las condiciones de las condiciones de posibilidad del objeto natural y así adelante hasta el primer incondicionado que condiciona todo y ya no es condicionado?

Con este preguntar se pregunta "más allá" del cuestionamiento propio de Kant, pero observándolo bien, sólo sobre la vía abierta por primera vez por Kant. Sí, tenemos que decir aún más, si permanecemos atentos a las huellas de lo abismal siempre nuevamente

gründigen im Denken Kants aufmerksam bleiben und die »Kritik der reinen Vernunft« nicht zu einem Schulbuch herabwürdigen. Kant begriff das Bewußtsein als Selbstbewußtsein, das Selbst aber als »Ich«; und im Wesen des Ich, d.h. darin, daß es zu sich selbst »ich« sagen kann, sieht Kant den Grund dieses Wesens: die Vernunft. In einer »Retractation« seiner »Kritik der reinen Vernunft« schreibt Kant: »Wie es möglich sei, daß ich, der ich denke, mir selber ein Gegenstand (der Anschauung) sein, und so mich von mir selbst unterscheiden könne, ist schlechterdings unmöglich zu erklären, obwohl es ein unbezweifelbares Faktum ist; es zeigt aber ein über alle Sinnenanschauung so weit erhabenes Vermögen an, daß es, als der Grund der Möglichkeit eines Verstandes, [...] in eine Unendlichkeit von selbstgemachten Vorstellungen und Begriffen hinaussieht.« (Über die Fortschritte der Metaphysik. Akademieausgabe XX, 270; Meiner S. 95)[2]

Die Erfahrung als das transzendentale Entspringenlassen des neuen wahren Gegenstandes ist notwendig auf eine Unendlichkeit, d.h. auf das Bewußtsein als das Un-endliche, d.h. nicht Endlose, sondern ursprünglich Eine, d.h. auf das Bewußtsein als das *Unbedingte,* alles Bedingende bezogen. Der Bezug der transzendentalen Erfahrung auf das Unbedingte des Bewußtseins ist aber derart, daß *diese* »Erfahrung des Bewußtseins« dieses in seiner unbedingten Wahrheit erscheinen und *es sich zeigen* läßt in seiner vollstädigen, alle Gegenstände einheitlich in ihrer Möglichkeit bestimmenden Bedingnis. Hegels Begriff der »Erfahrung« ist demnach nicht nur überhaupt, im wesentlichen Unterschied zum Kantischen Begriff, statt ontisch onto-

[2] Kant, Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat? (Preisschrift). Kant's gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. XX. S.270. Vgl. Op. cit. in: Kant, Zur Logik und Metaphysik. Dritte Abteilung. Die Schriften von 1790-93. Zweite Auflage, herausgegeben von Karl Vorländer. Leipzig 1921. S. 95.

hallables en el pensamiento de Kant y no rebajamos la "Crítica de la razón pura" a un libro escolar. Kant concibió la conciencia como autoconciencia, mas el *auto* como "yo"; y en la esencia del yo, es decir, en que pueda decir a sí mismo "yo", ve Kant el fundamento de su esencia: la razón. En una "retractación" de su "Crítica de la razón pura" Kant escribe: "Cómo es posible que yo, el yo pienso, pueda ser a mí mismo un objeto (de la intuición), y de este modo distinguirme de mí mismo, es absolutamente imposible de explicar, si bien es un factum indudable; pero indica una facultad tan elevada por encima de toda intuición sensible, que como fundamento de la posibilidad de un entendimiento, (...) asoma a una infinitud de propias representaciones y conceptos" (Sobre los progresos de la metafísica. Edición de la Academia XX, 270; Meiner p. 95)[2].

La experiencia como el hacer surgir trascendental del nuevo verdadero objeto está necesariamente referida a una infinitud, es decir, a la conciencia como lo in-finito, o sea, no finito, sino originariamente uno, es decir, a la conciencia como lo *incondicionado* que todo lo condiciona. Pero la referencia de la experiencia trascendental a lo incondicionado de la conciencia es de tal tipo que *esta* "experiencia de la conciencia" hace aparecer a ésta en su incondicionada verdad y *mostrarse* en su completo condicionamiento, que determina unitariamente a todo objeto en su posibilidad. Según ello, el concepto hegeliano de "experiencia" es no sólo en general –a diferencia esencial del concepto kantiano, óntico ontológico–, expresado kantianamente, trascendental, sino

[2] Kant, *¿Cuáles son los verdaderos progresos que la metafísica ha hecho en Alemania desde los tiempos de Leibniz y Wolff?* (Escrito premiado). Obras completas de Kant. Editadas por la Academia Prusiana de Ciencias. T. XX, p. 270. Comp. Op. cit. en: Kant, *Sobre lógica y metafísica*. Tercera sección. Los escritos de 1790-93. Segunda edición, editada por Karl Vorländer. Leipzig 1921. P. 95.- *Kant, *Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff* op. cit.

logisch, Kantisch gesprochen transzendental, sondern die in sich transzendentale Erfahrung geht auf das Unbedingte aller Bedingnis und so auf den *ganzen* Bedingniszusammenhang. Die »Erfahrung« ist unbedingt transzendentales Entspringenlassen des Bewußtseins, das Erscheinenlassen seiner Gestalten in der Unbedingtheit ihres Bedingens aller bedingten Gegenstände als solcher. Hegel, und die Metaphysik des deutschen Idealismus überhaupt, macht Ernst damit, in jene »Unendlichkeit von selbstgemachten Vorstellungen und Begriffen hinauszusehen«. Ernst machen heißt hier aber, dieses »Hinaussehen« nicht als Ergänzung zu Kants transzendentaler Fragestellung dieser nur anfügen und erst bei ihr das Ende sehen, sondern mit diesem Hinaussehen in das Unbedingte beginnen und alles »Sehen« von hier bestimmt sein lassen.

Hieraus wird klar, daß Hegel das Wort »Erfahrung« als Name für das unbedingt transzendentale »Erkennen« in Anspruch nimmt. Diese Art von Erfahrung wird sich daher auch von der gewöhnlich so genannten Erfahrung wesentlich unterscheiden. Hegel nimmt im Beginn des folgenden Abschnittes 15 auf *einen* solchen Unterschied ausdrücklich Bezug, um mit Hilfe dieses Hinweises den Schritt einzuleiten zu derjenigen Bestimmung des Wesens der »Erfahrung«, die seinen innersten Kern zu fassen sucht. Die Erfahrung berichtigt (führt zur Wahrheit). Hegel sagt: »An dieser Darstellung des Verlaufs der Erfahrung ist ein Moment, wodurch sie mit demjenigen nicht übereinzustimmen scheint, was unter der Erfahrung verstanden zu werden pflegt. Der Übergang nämlich vom ersten Gegenstande und dem Wissen desselben zu dem anderen Gegenstande, *an dem* man sagt, daß die Erfahrung gemacht worden sei, wurde so angegeben, daß das Wissen vom ersten Gegenstande, oder das *Für*-das-Bewußsein des ersten Ansich, der zweite Gegenstand selbst werden soll. Dagegen es sonst scheint, daß wir die Erfahrung von der Unwahrheit unseres ersten Begriffs *an einem andern* Gegenstande machen, den wir zufälligerweise und äußerlich etwa finden, so daß überhaupt nur das

que la experiencia en sí trascendental se dirige a lo incondicionado de todo condicionamiento y de este modo a *todo* el contexto de condicionamiento. La "experiencia" es incondicionalmente un trascendental hacer surgir la conciencia, el hacer aparecer sus figuras en la incondicionalidad de su condicionar de todo objeto condicionado como tal. Hegel, y la metafísica del idealismo alemán en general, toma con seriedad el "asomarse a esa infinitud de representaciones y conceptos de propia autoría". Pero tomar con seriedad no significa aquí sólo agregar este "asomarse" como complemento al planteo trascendental kantiano y recién en él ver el fin, sino iniciar con este asomarse en lo incondicionado y hacer determinarse todo "ver" desde aquí.

De esto se hace claro que Hegel reivindica la palabra "experiencia" como nombre para el "conocimiento" trascendental incondicional. Este tipo de experiencia se diferenciará por ello esencialmente también de la habitualmente así llamada. Al inicio del próximo parágrafo 15 hace referencia expresa a *una* tal diferencia, para con ayuda de esta alusión introducir el paso hacia aquella determinación de la esencia de la "experiencia" que intenta captar su más íntimo núcleo. La experiencia rectifica (conduce a la verdad). Hegel dice: "En esta presentación del transcurso de la experiencia hay un momento a través del cual no parece concordar con aquello que se suele entender por experiencia. El tránsito del primer objeto y el saber del mismo al otro objeto, *en el cual* se dice que la experiencia ha sido hecha, fue indicado de tal modo, que el saber del primer objeto, o el *para*-la-conciencia del primer en-sí, debe convertirse en el segundo objeto mismo. Por el contrario, no parece sino que hiciéramos la experiencia de la no verdad de nuestro primer concepto *en otro* objeto, que acaso encontraríamos como casual y exteriormente, de modo que cayera en

reine *Auffassen* dessen, was an und für sich ist, in uns falle.« (Hoffmeister S. 73)[3]

Wie steht es mit der »sonstigen« Erfahrung, die wir gewöhnlich machen? Die übliche Erfahrung ist auf das Seiende gerichtet. Wir machen über etwas an etwas unsere Erfahrungen. Dabei gehen wir von dem, worüber wir die Erfahrung machen und was wir in gewisser Weise kennen, für das Richtige halten und so festhalten und zunächst »haben«, *über* zu dem anderen, *an* dem wir die Erfahrung machen. Die Erfahrung ist so ein Übergang. Wir haben z. B. unsere Vorstellung von dem, was ein Baum ist, und wir haben diese Vorstellung genommen aus der Anschauung von Birken und Buchen. Nun tritt uns auf unserem Gang und bei unserer Fahrt durch das Seiende ein Gegenstand in den Weg, der anders ist als Birke und Buche. An diesem »anderen» Gegenstand, der Tanne nämlich, wird uns die bisherige Vorstellung »Baum« (z. B. hinsichtlich der Art der Blätter, die ein Baum haben kann) zuschanden. Die zunächst gehabte Vorstellung von Baum, dieser erste Gegenstand, wird uns durch den uns zufallenden anderen Gegenstand in seiner Unangemessenheit und d. h. als unwahrer Gegenstand erwiesen. Die Erfahrung der Unwahrheit des ersten Gegenstandes wird an einem anderen gemacht, und zwar so, daß wir jetzt nur auf den schon vorhandenen anderen — die Tanne — hinzusehen brauchen, um unsere Kenntnis vom Baum durch das Erfahren zu berichtigen. Der erste Gegenstand wird in der neuen Erfahrung nicht benötigt, sofern ja die Erfahrung jetzt *nicht* an ihm gemacht wird. Die Erfahrung bleibt in ihrer Richtung auf die Gegenstände, nur geht sie jetzt innerhalb des Bereiches dieser Richtung statt auf den ersten auf den anderen. Das Erfahren ist

[3] Anm. d. Hg.: Ab hier zitiert Heidegger die »Phänomenologie des Geistes« nach der Ausgabe von Johannes Hoffmeister: G.W.F. Hegel, Phänomenologie des Geistes. Nach dem Text der Originalausgabe herausgegeben von Johannes Hoffmeister. Der Philosophischen Bibliothek Band 114. Leipzig 1937. Verlag von Felix Meiner. — Die angegebenen Seitenzahlen beziehen sich auf diese Ausgabe.

nosotros sólo la mera *aprehensión* de lo que es en y para sí" (Hoffmeister p. 73)[3].

¿Qué ocurre con la "demás" experiencia que hacemos habitualmente? La experiencia usual está dirigida al ente. Hacemos nuestras experiencias sobre algo en algo. En esto *pasamos* de aquello sobre lo cual hacemos la experiencia y que en cierta manera conocemos, tenemos por correcto y así sujetamos y "tenemos" en primer lugar, a lo otro, *en* lo que hacemos la experiencia. La experiencia es así una transición. Tenemos por ejemplo, nuestra representación de lo que es un árbol y hemos tomado esta representación de la intuición de abedules y hayas. Ahora bien, nos sale al paso en nuestro camino y recorrido a través del ente un objeto, que es otra cosa que abedules y hayas. En este "otro" objeto, a saber el abeto, se nos desbarata la representación vigente "árbol" (por ejemplo, con respecto al tipo de hojas que un árbol puede tener). La representación tenida en primer lugar de árbol, este primer objeto, se nos manifiesta a través del otro objeto que nos toca en suerte en su inadecuación, es decir, como objeto no verdadero. La experiencia de la no verdad del primer objeto es hecha en otro, a saber de modo que sólo necesitamos ahora mirar al otro ya presente – el abeto – para rectificar nuestro conocimiento del árbol a través de la experiencia. El primer objeto no es requerido en la nueva experiencia, en tanto la experiencia *no* es hecha ahora en él. La experiencia permanece en su dirección hacia los entes, sólo que va ahora en medio del ámbito de esta dirección no hacia el primero sino hacia el otro. El experimentar

[3] Nota del editor [alemán]: A partir de aquí Heidegger cita la "Fenomenología del Espíritu" según la edición de Johannes Hoffmeister: G.W.F.Hegel, *Fenomenología del Espíritu*. Según el texto de la edición original de Johannes Hoffmeister. Biblioteca filosófica tomo 114. Leipzig 1937. Editorial Felix Meiner.- Los números de página indicados se refieren a esta edición.- *En la trad. castell., op. cit., p. 59.

so das Aufnehmen eines Befundes, der an einem anderen vorfindlichen d. h. gleichfalls schon vorhandenen Gegenstand aufgefunden wird. Bei diesem Erfahren ist unser Teil, so scheint es uns zu sein, lediglich das reine Auffassen und Zusehen; denn der andere Gegenstand wurde eben in der gleichen Blickrichtung vorgefunden; er ist uns zugefallen.

Wie steht es nun aber mit dem Übergang in der transzendentalen Erfahrung? Sie läßt die Gegenständlichkeit des Gegenstandes zu Gesicht und zur Ansicht kommen. Was der erste Gegenstand ist, also das, was wir über ihn als Gegenstand erfahren, seine Gegenständlichkeit, das zeigt sich hier *nicht* an einem *»anderen«* Gegenstand, sondern *gerade* an diesem *ersten* selbst und nur an ihm. Wir lassen hier den ersten Gegenstand nicht fahren, sondern *er*-fahren *ihn,* fahren *durch ihn* gleichsam hindurch. Und zwar zeigt sich das, was wir erfahren, also die Erfahrung, die wir machen, dergestalt am ersten, daß er *selbst zu* einem anderen *wird,* d. h. in seiner Gegenständlichkeit herauskommt. Dieser andere Gegenstand, an dem wir das zu Erfahrende jetzt in der Ansicht haben, ist aber durch das Erfahren erst als dieser andere Gewordene entstanden. In der gewöhnlichen Erfahrung gehen wir vom ersten Gegenstand zu einem schon vorhandenen anderen Gegenstand in der geraden Richtung des gewohnten Bewußtseins von etwas weg, um diesen anderen nur aufzufassen. In jener transzendentalen Erfahrung dagegen *bleiben* wir gerade beim *ersten* Gegenstand des Bewußtseins dergestalt, daß das Bewußte als das Bewußte eines *Bewußtseins von ihm* sich zeigt. Der erste Gegenstand und nicht ein anderer, sondern er selbst, zeigt sich jetzt selbst, aber in der Richtung seines Ent-gegenstehens zum Vorstellen. In dieser Richtung, in der der Gegenstand dem Bewußtsein entgegensteht, kommt die Gegenständlichkeit des Gegenstandes, d. h. der neue andere Gegenstand zur »Ansicht«. Deshalb sagt Hegel in Bezug auf jenes, was in der transzendentalen Erfahrung zur Ansicht kommt, von dieser Ansicht: »In jener Ansicht aber zeigt sich der neue Gegenstand als geworden durch eine

es de este modo la asunción de un estado, que es hallado en otro objeto hallable, es decir, igualmente ya presente. En este experimentar nuestra parte es, según parece, únicamente el mero concebir y mirar; pues el otro objeto fue evidentemente hallado en la misma dirección de mirada: nos tocó en suerte.

Pero ¿qué ocurre con el tránsito en la experiencia trascendental? Pone en vista y consideración la objetividad del objeto. Lo que es el primer objeto, o sea lo que experimentamos sobre él como objeto, su objetividad, *no* se muestra aquí en "*otro*" objeto, sino *justamente* en este *primero* mismo y sólo en él. Aquí no dejamos ir al primer objeto, sino que *lo* experimentamos, pasamos *por él* en cierto modo a través[*5]. Y a saber, se muestra lo que experimentamos, o sea la experiencia que hacemos, de tal modo, en el primero, que él *mismo* se *convierte en* otro, es decir, resulta en su objetividad. Este otro objeto, en el cual tenemos ahora en consideración lo por experimentar, surgió sin embargo tan sólo a través de la experiencia como este otro devenido. En la experiencia habitual, vamos del primer objeto a otro objeto ya presente en la dirección directa de la conciencia acostumbrada, apartándonos de algo para sólo comprender este otro. Por el contrario, en aquella experiencia trascendental *permanecemos* justamente en el *primer* objeto de la conciencia, de modo que se muestra lo conciente como conciente de una *conciencia de él*. El primer objeto y no otro sino él mismo se muestra ahora él mismo pero en la dirección de su o-ponerse al representar. En esta dirección, en la que el objeto se opone a la conciencia, la objetividad del objeto, es decir, el otro nuevo objeto, llega a "consideración". Por ello Hegel dice de esta consideración, con referencia a lo que llega a "consideración" en la experiencia trascendental: "Pero en esa consideración se muestra el nuevo objeto como devenido a través de la *inversión de*

[*5] No se hace visible en la traducción castellana el contexto lingüístico en torno al verbo raíz 'fahren', de que hace uso el autor para explicar la experiencia trascendental: 'fahren', ir, 'erfahren', experimentamos, 'fahren durch ihn hindurch', pasamos por él.

Umkehrung des Bewußtseins selbst.« (S. 73f.) Damit ist gesagt: 1. Die Gegenständlichkeit des neuen Gegenstandes ist die Entständnis. 2. Die transzendentale Erfahrung, in der sich dieses Entstehen begibt, ist eine Selbstumkehrung des Bewußtseins. Die transzendentale Erfahrung, in der sich der andere neue Gegenstand selbst zeigen soll, ist demnach kein reines Auffassen und kein bloßes »Zusehen«. Die in der transzendentalen Erfahrung waltende und sie tragende Umkehrung des Bewußtseins ist ein Hinsehen eigener Art, und zwar von so »eigener« Art, daß Hegel von dieser Art der Betrachtung folgendes sagen muß: »Diese Betrachtung der Sache ist unsere Zutat, wodurch sich die Reihe der Erfahrungen des Bewußtseins zum wissenschaftlichen Gange erhebt, und welche nicht für das Bewußtsein ist, das wir betrachten.« (S. 74)

Also ist die »Erfahrung«, d. h. das Sichzeigenlassen des Gegenstandes in seiner Gegenständlichkeit, doch kein bloßes Zusehen und Aufnehmen, sondern »Zutat«. Jetzt erinnern wir uns aber, daß Hegel in den voraufgehenden Abschnitten, die auf den Wesensbegriff der Erfahrung und seine Umgrenzung am Beginn des Abschnittes 14 zugehen, alles daran wendet, um zu zeigen, daß die Darstellung des erscheinenden Wissens in seinem Erscheinen ein »reines Zusehen« bleiben müsse. Ausdrücklich vermerkt Hegel am Ende des Abschnittes 12: »Das Wesentliche aber ist, dies für die ganze Untersuchung festzuhalten, daß diese beiden Momente, *Begriff und Gegenstand, Füreinanderes-* und *Ansichselbstsein,* in das Wissen, das wir untersuchen, selbst fallen, und hiemit wir nicht nötig haben, Maßstäbe mitzubringen und *unsere* Einfälle und Gedanken bei der Untersuchung zu applizieren; dadurch, daß wir diese weglassen, erreichen wir es, die Sache, wie sie *an* und *für sich* selbst ist, zu betrachten.« (S. 71 f.) Und der unmittelbar anschließende Beginn des Abschnittes 13 fährt noch deutlicher fort: »Aber nicht nur nach dieser Seite, daß Begriff und Gegenstand, der Maßstab und das zu Prüfende, in dem Bewußtsein selbst vorhanden sind, wird eine Zutat von uns überflüssig, sondern wir

la conciencia misma" (p.73 y sig.)*[6]. Con ello se dice: 1. La objetividad del nuevo objeto es el originamiento [Enständnis]. 2. La experiencia trascendental en la que se da este originarse es una autoinversión de la conciencia. La experiencia trascendental, en la que se ha de mostrar el otro nuevo objeto mismo, no es según ello ninguna mera aprehensión y ningún mero "mirar". La inversión de la conciencia, que domina y sostiene la experiencia trascendental, es un mirar singular y tan "singular" que Hegel tiene que decir lo siguiente de este tipo de consideración: "Esta consideración de la cosa es nuestra intervención, por la cual la serie de experiencias de la conciencia se eleva al curso científico, y la cual no es para la conciencia que consideramos" (p.74)*[7].

Por lo tanto, la "experiencia", es decir, el dejarse mostrar del objeto en su objetividad, no es por cierto ningún mero mirar ni asumir, sino "intervención". Sin embargo, ahora recordamos que Hegel en los parágrafos precedentes, que se dirigen al concepto esencial de experiencia y su delimitación al inicio del parágrafo 14, orienta todo a mostrar que la presentación del saber que aparece tiene que permanecer en su aparecer [como] un "mero mirar". Hegel anota expresamente al final del parágrafo 12: "Pero lo esencial es fijar para toda la investigación que estos dos momentos, *concepto y objeto, ser para otro* y *ser en sí mismo,* caen en el saber mismo que investigamos y con ello no necesitamos aportar reglas de medida ni aplicar *nuestras* ocurrencias y pensamientos en la investigación; en tanto los dejamos alcanzamos a considerar la cosa como ella misma es *en* y *para sí*" (p. 71)*[8]. Y el inicio del parágrafo 13 que se conecta inmediatamente prosigue aún con mayor claridad: "Pero no sólo según este aspecto de que concepto y objeto, regla de medida y lo por examinar, están presentes en la misma conciencia, una intervención nuestra se hace superflua, sino que somos dispensados también del esfuerzo de comparación de

*[6] En la trad. castell, op. cit., p. 59.
*[7] En la trad. castell., op.cit., p. 59.
*[8] En la trad. castell., op.cit., p. 57-58.

werden auch der Mühe der Vergleichung beider und der eigentlichen *Prüfung* überhoben, so daß, indem das Bewußtsein sich selbst prüft, uns auch von dieser Seite nur das reine Zusehen bleibt.« (S. 72)

Wenn nun aber zum Wesen der Erfahrung des Bewußtseins die transzendentale Umkehrung gehört, und wenn diese Umkehrung »unsere Zutat« ist, dann kann die Erfahrung kein »reines Zusehen« sein. Doch haben wir uns schon hinreichend klar gemacht, was in dem fraglichen Bereich dergleichen wie »das reine Zusehen« ist? Keineswegs. Wenn wir dies noch nicht in seinem Wesen kennen, läßt sich auch nicht geradehin entscheiden, daß »das reine Zusehen« jede Zutat von sich ausschließe. Es könnte ja sein, daß das »reine Zusehen« in einem ausgezeichneten Sinne die »Zutat« fordert und ohne diese nicht sein kann, was es ist. Es gilt, das Wesen dieser »Zutat« zu klären und nachzusehen, ob sie und inwiefern sie zum »reinen Zusehen« gehört.

Unsere Zutat ist die »Umkehrung des Bewußtseins«. Indem wir transzendental fragen, d. h. unser Absehen darauf richten, daß sich die Gegenständlichkeit des Gegenstandes zeige, drehen wir die Blickrichtung des Bewußtseins, das sonst auf die Gegenstände geht, in die Gegenrichtung, nämlich auf das *Bewußtsein von* den Gegenständen. Der in dieser transzendentalen Wahrnehmung sich zeigende Gegenstand, nämlich der vormalige im Wie seiner Gegenständlichkeit, und d. h. diese selbst, ist der so erst entstehende und somit neue Gegenstand. Hegel nennt diesen neuen, transzendentalen Gegenstand in der entscheidenden Bestimmung des Wesens der Erfahrung aber zugleich den »wahren Gegenstand«. Die Wahrheit des Gegenstandes liegt in dem, was seine Gegenständlichkeit in ihrem Wesen bedingt und sie ausmacht. Nun zeigte sich aber, daß Hegels transzendentale Erfahrung nicht beim Selbstbewußtsein als der Bedingung der Gegenständlichkeit des Naturgegenstandes stehen bleibt, sondern — nach dem Vorgang Fichtes und Schellings — auch das endliche transzendentale Selbstbewußt-

ambos y del verdadero *examen*, de tal modo que en tanto la conciencia misma se examina, también desde este aspecto nos queda sólo el mero mirar" (p. 72)*[9].

Pero si a la esencia de la experiencia de la conciencia pertenece la inversión trascendental y si esta inversión es intervención nuestra, entonces la experiencia no puede ser un "mero mirar". Ahora bien, ¿nos hemos aclarado suficientemente lo que en el ámbito cuestionable es algo como "el mero mirar"? De ninguna manera. Si aún no conocemos esto en su esencia, tampoco es directamente decidible que "el mero mirar" excluya por sí toda intervención. Podría ser que el "mero mirar" exija "la intervención" en un sentido destacado y no pueda ser sin ésta lo que es. Se trata de aclarar la esencia de esta "intervención" y examinar si y hasta qué punto pertenece al "mero mirar".

Nuestra intervención es la "inversión de la conciencia". En tanto preguntamos trascendentalmente, es decir, dirigimos nuestra mira a que se muestre la objetividad del objeto, giramos la dirección de la mirada de la conciencia, que si no va a los objetos, a la dirección opuesta, a saber, a la *conciencia de* los objetos. El objeto que se muestra en esta percepción trascendental, a saber, el anterior en el cómo de su objetividad, es decir, ésta misma, es el objeto que tan sólo así se origina y [es] con ello nuevo. Hegel denomina a este objeto nuevo, trascendental, en la decisiva determinación de la esencia de la experiencia, pero al mismo tiempo el "objeto verdadero". La verdad del objeto se encuentra en lo que condiciona y constituye su objetividad en su esencia. Pero se muestra que la experiencia hegeliana trascendental no se detiene en la autoconciencia como condición de la objetividad del objeto natural, sino que –después del proceso de Fichte y Schelling– también interroga a la autoconciencia kantiana

*9 En la trad. castell., op. cit., p. 58.

sein Kants als den ersten neuen Gegenstand auf *dessen* Gegenständlichkeit hin befragt und so in einen jeweils über sich hinaus bis zum Unbedingten weisenden Zusammenhang von Bedingungen und ihrer Bedingnis hineinfragt. Die Neuheit des neuen Gegenstandes und die Wahrheit des wahren Gegenstandes bestehen in der *Vollständigkeit* seines Hervorkommens, d. h. seiner Entständnis. Diese Vollständigkeit des Erscheinens ruht jedoch ursprünglich im unbedingten, absoluten Selbstbewußtsein. Das absolute Bewußtsein »ist« die Wahrheit des wahren Gegenstandes. Das absolute, d. h. wesenhaft absolvierende Bewußtsein »ist« die Entständnis, d. h. die Neuheit des neuen Gegenstandes, d. h. sein ständiges Erscheinen. Das Erscheinen ist ja eben das Neu-sein. (Ein »neues Buch« ist uns »neu« als erscheinendes, im Erscheinen begriffenes.)

Die Mannigfaltigkeit dieser Bedingungen ist eine aus dem Unbedingten her entfaltete und gegliederte Einheit. Die Mannigfaltigkeit dieser sich zeigenden Bedingungen wird durchstrahlt und so im voraus und allenthalben geeinigt durch das Sichzeigende, d. h. die *Idee*, die der absolute Geist selbst ist. Kant sagt am Ende der »Kritik der reinen Vernunft« im Abschnitt über die Architektonik der reinen Vernunft (A 832, B 860): »Ich verstehe aber unter einem Systeme die Einheit der mannigfaltigen Erkenntnisse unter einer Idee.« Demnach ist die Einheit der Mannigfaltigkeit der transzendentalen Bedingungen der Gegenständlichkeit des Gegenstandes eine *systematische*. Und *daher* spricht Kant auch sogleich an der genannten Stelle, die das Wesen der transzendentalen Erkenntnis erläutert, von einem »System von Begriffen«. Für Hegels transzendentale Erfahrung ist die Wahrheit des neuen Gegenstandes das absolute Bewußtsein selbst. Und demgemäß muß auch die Einheit als systematische eine solche des absoluten Systems sein. In der »Vorrede« zur »Phänomenologie des Geistes« heißt es: »Die wahre Gestalt, in welcher die Wahrheit existiert, kann allein das wissenschaftliche System derselben sein.« (S. 12) Das System als der unbedingt gewisse Zusammenhang der Bedin-

trascendental finita, como el primer objeto nuevo, en su objetividad y de este modo se interna a preguntar en un contexto indicador de condiciones y [en] su condicionamiento, que se trasciende hasta lo incondicionado. La novedad del nuevo objeto y la verdad del objeto verdadero consisten en la *integridad* de su surgimiento, es decir, de su originarse. Esta integridad del aparecer reposa sin embargo originariamente en la autoconciencia incondicionada, absoluta. La conciencia absoluta "es" la verdad del objeto verdadero. La conciencia absoluta, es decir, esencialmente absolvente, "es" el originamiento, es decir, la novedad del nuevo objeto, es decir, su continuo aparecer. El aparecer es precisamente el ser-nuevo. (Un "nuevo libro" nos es "nuevo" en tanto que aparece, concebido en el aparecer).

La diversidad de estas condiciones es una unidad desplegada y articulada desde lo incondicionado. La diversidad de estas condiciones que se muestran es irradiada de este modo previamente y por todas partes unida por lo que se muestra, es decir, la *idea,* que es el mismo espíritu absoluto. Kant dice al final de la "Crítica de la razón pura" en el parágrafo sobre la arquitectónica de la razón pura (A 832, B 860): "Pero yo entiendo por sistema la unidad de los diversos conocimientos bajo una idea". Según ello la unidad de la diversidad de las condiciones trascendentales de la objetividad del objeto es *sistemática.* Y *por ello* habla también de inmediato en el pasaje mencionado, que dilucida la esencia del conocimiento trascendental, de un "sistema de los conceptos". Para la experiencia hegeliana trascendental la verdad del nuevo objeto es la misma conciencia absoluta. Y conforme a ello la unidad como sistemática tiene que ser una tal del sistema absoluto. En el "Prefacio" a la "Fenomenología del espíritu" se dice: "La verdadera forma en la que la verdad existe sólo puede ser el sistema científico de la misma" (p.12)[*10]. El sistema, como contexto incondicionadamente cierto de las condiciones en la unidad de lo

[*10] En la trad. castell., op. cit., p. 9.

gungen in der Einheit des Unbedingten setzt in sich die Mannigfaltigkeit der Bedingungen in die Ordnung einer »Reihe«. Im Entstehenlassen der je eine Bedingung ursprünglicher bedingenden Bedingungen der Gegenständlichkeit eröffnet die Erfahrung als das Entspringenlassen des neuen wahren Gegenstandes im voraus den systematischen Bereich der *Reihe* der Erfahrungen. Die transzendentale Erfahrung ist als unbedingt transzendentale in sich systematisch. Und erst aus dem vollen Wesen der unbedingt-systematischen transzendentalen Erfahrung läßt sich ersehen, welche Bewandtnis es hat mit der zum Wesen der Erfahrung gehörigen »Umkehrung des Bewußtseins« als einer »Zutat« von unserer Seite.

Die transzendentale Umkehrung des Bewußtseins macht als unbedingte und systematische im voraus den Blick fest im Unbedingten aller Bedingnis und deren Reihenfolge. Für das Entstehenlassen des neuen wahren Gegenstandes steht das Unbedingte als das alles Bedingende im Vorblick. Wie aber kommt das Bedingende als Bedingendes, in seiner Bedingnis, allein zum Vorschein? Nur so, daß am Bedingten das Bedingende sich zeigt. Wenn aber nicht nur irgendein Bedingendes, sondern das Unbedingte in der Weise, wie es alles bedingt, erscheinen soll, muß von dem ausgegangen werden, was das *Bedingteste* ist. Dieses aber ist vom Unbedingten am *weitesten entfernt.* Also muß sich zuerst die Gegenständlichkeit *jenes* Gegenstandes zeigen, der von der Wahrheit des unbedingten Selbstbewußtseins, d. h. dem nichtsinnlichen absoluten Geist, am weitesten entfernt ist und am äußersten, entgegengesetzten Ende zu ihm steht. Die Gegenständlichkeit des am meisten bedingten Gegenstandes kann aber, da sie als Bedingung am meisten vom Unbedingten entfernt ist, nur die leerste und ärmste sein. Sofern aber auch diese leerste und ärmste Gegenständlichkeit eines Gegenstandes noch Bedingung ist, ist auch sie vom Wesen des Absoluten und zu ihm gehörig. In der transzendentalen Drehung liegt daher, sofern sie eine unbedingte und systematische ist, die Notwendigkeit, daß sich das absolute Bewußtsein,

incondicionado, pone en sí la diversidad de las condiciones en el orden de una "serie". En el hacer nacer una respectiva condición de condiciones condicionantes originarias de la objetividad, inaugura previamente la experiencia, como el hacer surgir al nuevo verdadero objeto, el ámbito sistemático de la *serie* de experiencias. La experiencia trascendental es, como incondicionadamente trascendental, en sí sistemática. Y tan sólo a partir de la plena esencia de la experiencia trascendental incondicionadamente-sistemática se puede inferir qué se entiende por "inversión de la conciencia", perteneciente a la esencia de la experiencia como una "intervención" de parte nuestra.

La inversión trascendental de la conciencia, como incondicionada y sistemática, asegura previamente la mirada en lo incondicionado de todo condicionamiento y su sucesión. Para el hacer nacer al nuevo verdadero objeto, lo incondicionado se encuentra en la mirada previa como omnicondicionante. ¿Pero cómo se manifiesta lo condicionante como condicionante en su condicionamiento? Solamente de modo que en lo condicionado se muestre lo condicionante. Mas si debe aparecer no sólo cualquier condicionante sino lo incondicionado en el modo en que todo lo condiciona, tiene que partirse de lo que es lo *máximamente condicionado*. Pero éste está lo *más ampliamente alejado* de lo incondicionado. Por lo tanto tiene que mostrarse primero la objetividad de *ese* objeto, que está lo más ampliamente alejado de la verdad de la autoconciencia incondicionada, es decir, del espíritu no sensible absoluto, y en el término más extremo, opuesto a él. Mas la objetividad del objeto más condicionado sólo puede ser, dado que como condición está lo más alejada de lo incondicionado, la más vacía y pobre. Pero en tanto también esta objetividad, la más pobre y vacía de un objeto, es todavía condición, es también ella de la esencia del absoluto y perteneciente a él. Por ello en el giro trascendental se encuentra, en tanto es incondicionada y sistemática, la necesidad de que la conciencia absoluta, para poder hacer aparecer su incondicional

um sein unbedingtes Bedingen in aller Bedingnis erscheinen zu lassen, selbst von sich und seiner Fülle und seinen Rechten entfernt. Das absolute Bewußtsein wendet sich von sich ab und hin in seine äußerlichste und leerste Gestalt.

Das absolute Bewußtsein muß sich in seine äußerlichste Gestalt entäußern. Weil es aber bei dieser *Ab*wendung *von* sich selbst in seiner Fülle doch nur wieder zu sich selbst, obzwar in seiner Leere, sich hinwendet, ist diese Abwendung *nur* eine *Um*wendung, in der sich das absolute Bewußtsein nicht aufgibt und sich nicht verläßt. Erst durch diese Umwendung in die Entäußerung öffnet sich dem Bewußtsein die Erstreckung einer Entfernung von sich selbst. Diese geöffnete Strecke der eigenen Entfernung von sich innerhalb seiner selbst ist als Erstreckung die freie Bahn für das Fahren der Erfahrung. Dieser offene Durchgang wird im Gang der Erfahrung erst eröffnet, d. h. ergangen und auf der Fahrt er-fahren. Und erst in diesem sich öffnenden Durchgang hat das absolute Bewußtsein die Möglichkeit der Rückkehr zu sich selbst. In dieser Rückkehr zu sich selbst als der unbedingten Wahrheit kommt aber diese als das unbedingt Bedingende in seiner Bedingnis gerade zum Erscheinen. Die Wendung zur Entäußerung ist notwendig um des Absoluten willen, damit es selbst eine Möglichkeit der Rückkehr zu sich selbst hat. *Deshalb* beginnt die »Phänomenologie des Geistes« mit der Darstellung der ärmsten und unwahrsten Gestalt des Bewußtseins, mit der »sinnlichen Gewißheit«, und endet mit der Gestalt des absoluten Sichselbstwissens des Geistes, d. h. der absoluten Metaphysik. Die »Phänomenologie des Geistes« beginnt mit der »sinnlichen Gewißheit« keineswegs etwa zufolge einer pädagogischen Rücksicht auf den Menschen, um so mit einer Gestalt des Bewußtseins den Gang einzuleiten, die dem Menschen am ehesten verständlich ist. Die erste Gestalt des Bewußtseins in der »Phänomenologie des Geistes«, die sinnliche Gewißheit, ist ja, was unser Verstehenkönnen angeht, in Wahrheit am schwersten zu verstehen, weil in ihr schon das Absolute, aber es in seiner Armut und Unwahrheit (noch nicht

condicionar en todo condicionamiento, se aleje ella misma de sí, y de su plenitud y de sus derechos. La conciencia absoluta se aparta de sí hacia su figura más externa y vacía.

La conciencia absoluta tiene que enajenarse en su figura más externa. Pero porque en este *a*partamiento *de sí* misma en su plenitud, sin embargo sólo se dirige nuevamente a sí misma, aunque en su vacío, este apartamiento es *sólo* un volverse*[11], en el que la conciencia absoluta no renuncia ni se abandona. Tan sólo a través de este volverse a la alienación se abre a la conciencia la extensión de un alejamiento de sí misma. Este trayecto abierto del propio alejamiento de sí, al interior de sí misma, es como extensión la vía libre para el andar de la experiencia. Este pasaje abierto tan sólo es inaugurado en el curso de la experiencia, es decir, andado y en la marcha experimentado*[12]. Y recién en este pasaje que se abre la conciencia absoluta tiene la posibilidad del regreso a sí misma. Pero en este regreso a sí misma como verdad incondicionada, ésta llega a aparecer, justamente, como lo incondicionadamente condicionante en su condicionamiento. El viraje hacia la alienación es necesario a causa del absoluto, para que él mismo tenga una posibilidad de regreso a sí mismo. *Por ello* la "Fenomenología del espíritu" se inicia con la presentación de la figura más pobre y menos verdadera de la conciencia, con la "certeza sensible", y termina con la figura del saber de sí absoluto del espíritu, es decir, con la metafísica absoluta. La "Fenomenología del espíritu" de ninguna manera se inicia con la "certeza sensible" como consecuencia de una consideración pedagógica del hombre, para de este modo introducir el curso con una figura de la conciencia más fácilmente inteligible. La primera figura de la conciencia en la "Fenomenología del espíritu", la certeza sensible, es en verdad, en lo que respecta a nuestro poder

*[11] El autor emplea una familia de palabras que indica con mayor explicitez el sentido que se juega, a través de prefijos que destaca con bastardilla sobre la palabra raíz 'Wendung', vuelta o viraje: '*Ab*wendung', apartamiento, '*Um*wendung', volverse.

*[12] El autor destaca nuevamente los prefijos a través de un guión en 'Er-gangen', que traducimos por andado, y 'er-fahren', experimentado, para relacionar ambos con sus palabras raíces y el sentido básico de las mismas, junto con el empleo de familias de palabras que marcan un contexto de sentido, a las que pertenecen también 'Gang', que traducimos por curso, 'Durchgang', pasaje, 'Fahrt', marcha, 'Strecke', trayecto y 'Erstreckung', extensión, y que lingüísticamente no se reproduce en castellano.

vollendeten Wahrheit) gedacht werden muß. Nicht unseretwegen, sondern um des Absoluten willen und nur seinetwillen ist der Gang der »Phänomenologie des Geistes« so, wie er ist. Und wie sollte es auch anders sein, wenn das Erkennen des Absoluten der Strahl ist, als welcher das Absolute uns berührt, damit wir nach seinem Willen und nicht nach unserem denken, gesetzt nämlich, daß wir denken!

In dem, was Hegel die »Umkehrung des Bewußtseins« nennt, liegt also, genau besehen, eine zweifache Umkehrung: *einmal* die zum Wesen des Transzendentalen überhaupt gehörige Drehung des Gegenstandes in seine Gegenständlichkeit; *zum anderen* die aus der Unbedingtheit und der Systematik des absoluten transzendentalen Bewußtseins notwendig geforderte Umwendung in die Entäußerung, welche Umwendung als dem Unbedingten zugekehrte Abkehr den Gang der Rückkehr erst eröffnet. Diese in sich zweifache »Umkehrung des Bewußtseins«, die transzendentale Drehung und die absolute Umwendung in die Entäußerung, ist nun aber nach dem angeführten Satz Hegels »unsere Zutat«. *Als* diese scheint sie das »reine Zusehen« zu stören, wenn nicht gar zu vernichten. Allein, das Gegenteil trifft zu. Denn erst *wenn* überhaupt durch die zweifache Umkehrung der Blick auf das Unbedingte und in die Bahn der Rückkehr zu ihm offen und gebahnt ist, gibt es auf dieser offenen Bahn die Möglichkeit des Sichzeigens des »neuen wahren Gegenstandes«. Erst diese *Zu-tat* der Umkehrung gibt dem Zu-sehen die Möglichkeit der Sicht und Ansicht. Das »reine Zusehen« aber ist auch sonst nie ein bloßes passives Hinnehmen, sondern jedes *Zu*-sehen ist in sich ein mitgehendes Verfolgen, ein Blickwurf, der im vorhinein eines eröffneten Durchgangs bedarf. Auch ist das Weglassen und Nichtapplizieren unserer »Einfälle« nicht nichts. Das Weglassen macht sich nicht von selbst. Das Weglassenkönnen des Ungemäßen ist wesentlich bestimmt durch das ständige vorausgehende Sicheinlassen auf den neuen wahren Gegenstand und seine unbedingte Wahrheit als den erscheinenden Maßstab selbst.

entender, lo más difícil de entender, porque ya en ella tiene que ser pensado el absoluto, aunque en su pobreza y no verdad (verdad todavía inacabada). No por nosotros, sino por el absoluto, y sólo por él, el curso de la "Fenomenología del espíritu" es como es. ¡Y cómo podía ser de otra manera si el conocer del absoluto es el rayo como el cual el absoluto nos toca, para que pensemos según su voluntad y no la nuestra, supuesto que pensemos!

En lo que Hegel denomina la "inversión de la conciencia" se encuentra entonces, contemplado con rigor, una doble inversión: *por una parte,* el giro del objeto a su objetividad, perteneciente a la esencia de lo trascendental en general; *por otra,* el volverse a la alienación, exigida necesariamente a partir de la incondicionalidad y la sistemática de la conciencia absoluta trascendental, volverse que, como alejamiento dirigido a lo incondicional recién inaugura el curso del regreso[*13]. Pero esta en sí doble "inversión de la conciencia", el giro trascendental y el absoluto volverse a la alienación es pues, según el enunciado mencionado de Hegel "nuestra intervención". *Como* tal parece estorbar al "puro mirar", cuando no aniquilarlo. Sólo que es verdad lo contrario. Pues sólo *cuando* a través de la doble inversión está abierta y allanada la mirada a lo incondicional y en la vía del regreso a él, se da en esta vía abierta la posibilidad de mostrarse del "nuevo verdadero objeto". Tan sólo esta *intervención* de la inversión da al mirar[*14] la posibilidad de vista y parecer. Pero el "puro mirar" no es tampoco nunca un mero pasivo tomar, sino que todo mirar es en sí un perseguir que acompaña, un arrojar una mirada, que requiere previamente de un pasaje inaugurado. Tampoco el dejar y no aplicar nuestras "ocurrencias" es nada. El dejar no se hace por sí mismo. El poder dejar lo inadecuado está esencialmente determinado por el continuo previo aventurarse en el nuevo verdadero objeto y su verdad incondicionada, como la misma regla de medida que aparece.

[*13] Nuevamente aparece una familia de palabras que a través de sus correspondientes prefijos en relación con el verbo raíz 'kehren', volver, despliega un contexto de sentido: 'Umkehrung', que traducimos por inversión, 'Abkehr', alejamiento, 'zukehren', volverse a, 'Rückkehr', regreso.
[*14] El autor escribe *'Zu-tat'* y 'zu-sehen', que traducimos por 'intervención' y 'mirar' respectivamente, destacando el prefijo 'zu', *a*, con el sentido de *hecho a y ver a,* para explicitar sin duda la referencia de ambos.

Die Reinheit des reinen Zusehens besteht keineswegs in der Entblößung von allem Tun, vielmehr im höchsten Vollzug der Tat, die für dieses Sehen und seine Möglichkeit wesensnotwendig ist. Das Hinzugetane dieser Tat ist hier das Voraussehen auf das Unbedingte. Das *Voraussehen* als Zutat zum *Zu-sehen* erweist sich somit als reines Aufsichnehmen dessen, was im Zusehen als seine Wesensbedingung schon liegt und vom neuen wahren Gegenstand als dem Strahl uns zugestrahlt und von uns gefordert wird, daß wir es eigens dazubringen. Einzig die in der Umkehrung waltende Zu-tat ermöglicht das reine, wesensgerechte Zusehen. Das so begriffene Wesen dieses Zusehens ist das Wesen jenes »Sehens« (speculari), das in der absoluten Metaphysik des Bewußtseins »Spekulation« heißt. Das spekulative Denken läßt das Bewußtsein in seiner transzendentalen unbedingten Wahrheit sich systematisch zeigen und ist so ein »Auf-zeigen«, das Wort in dem strengen Sinne genommen, den es in Hegels Sprache hat. (»Aufzeigen« = »nicht unmittelbares Wissen«; vgl. sinnliche Gewißheit, Abschnitt 19) Das Auf-zeigen ist ein voraufgehendes Aufschließen (die Umkehrung) dergestalt, daß im Offenen dieser Aufschließung erst die Gestalten des Bewußtseins in ihrer Gegenständlichkeit »aufgehend« sich zeigen können. Das Auf-zeigen ist ein Sichzeigen *und* ein Entspringen (—Entstehen—) lassen zugleich. So hat das »reine Zusehen« als transzendentales Aufzeigen in gewisser Weise den Charakter der »Aktivität« (Aufschließen), zugleich aber auch den der »Passivität« (Sichzeigenlassen und Aufnehmen). Die ursprüngliche Einheit des vorstellenden Vermögens, das in seinem Vorstellen zumal »activ« und »passiv« ist, offenbart sich in dem, was Kant und mit ihm der deutsche Idealismus die transzendentale Einbildungskraft nennen. Die »Umkehrung des Bewußtseins« ist das Wesen der »Erfahrung des Bewußtseins«. Die Erfahrung ist das transzendental-systematische Aufzeigen, das den »neuen wahren Gegenstand« entspringen läßt. Dieses Entspringenlassen geht dem auf dem Wege der Rückkehr zu sich selbst gerade entstehenden Gegenstand nach. Dessen Ge-

La pureza del mero mirar no consiste de manera alguna en el despojo de todo hacer, antes bien en la máxima realización del hecho que es esencialmente necesario para este ver y su posibilidad. Lo añadido de este hecho es aquí el prever lo incondicionado. El *prever,* como intervención del mirar, se muestra con ello como mero tomar a su cargo lo que en el mirar ya se encuentra como su condición esencial y lo que nos es irradiado por el nuevo verdadero objeto como el rayo y es exigido por nosotros: que expresamente lo aportemos. Únicamente la intervención, que domina en la inversión, posibilita el puro mirar esencialmente justo. La esencia así concebida de este mirar es la esencia de ese "ver" (speculari), que en la metafísica absoluta de la conciencia se llama "especulación". El pensamiento especulativo hace mostrarse sistemáticamente a la conciencia en su verdad trascendental incondicionada y es de este modo un "a-cusar", tomada la palabra en el sentido riguroso que tiene en el lenguaje de Hegel. ["Aufzeigen"] "acusar" = "saber no inmediato"; comp. certeza sensible, parágrafo 19). El a-cusar es un abrir que precede (la inversión), de modo que tan sólo en lo abierto de esta apertura las figuras de la conciencia, saliendo a su objetividad, pueden mostrarse. El acusar es un mostrarse *y* a la vez un hacer-surgir (–originarse–). De este modo el "mero mirar" como acusar trascendental tiene en cierta manera el carácter de la "actividad" (abrir), pero al mismo tiempo también el de la "pasividad" (hacerse mostrar y asumir). La unidad originaria de la facultad representativa, que en su representar sobre todo es "activa" y "pasiva", se revela en lo que Kant, y con él el idealismo alemán, denomina "la imaginación trascendental". La "inversión" de la conciencia es la esencia de la "experiencia de la conciencia". La experiencia es el acusar sistemático-trascendental, que hace surgir al "nuevo verdadero objeto". Este hacer surgir sigue al objeto que se origina justamente en el camino del regreso a sí mismo. Cuya objetividad es

genständlichkeit ist diese in solchem Nachgehen sich zeigende Entständnis. Die Entständnis »ist« und west nur im Entstehen für das Aufzeigen, d. h. im und als Erfahren. Die Erfahrung ist wesenhaft ein »Gang«, d. h. ein Weg, auf dem und durch den und in dem die Gegenständlichkeit des Bewußtseins selbst *er*gangen und *er*fahren wird. Die so »gemachte« Erfahrung geht nicht verloren; denn indem sie wesenhaft berichtigt, d. h. zum wahren Gegenstand führt, ist sie als diese wesenhafte Berichtigung die Gegenständlichkeit des wahren Gegenstandes. Dieser Weg ist als Gang die Bewegung des Werdens der Gegenständlichkeit des Gegenstandes. Dieser ist aber das Bewußtsein selbst, und seine Gegenständlichkeit ist das Entstehen seiner in die Wahrheit seines Wesens. Der Weg ist das Bewußtsein selbst als Entstehung seiner Wahrheit. Die Gegenständlichkeit des Gegenstandes ist das »Formelle« im strengen Sinne des Bestimmenden. (Vgl. z. B. Kants Unterscheidung der Natur in »formaler« und »materialer« Hinsicht. Die Form meint das »Dasein der Dinge« als das Sein des Seienden. Das Materiale betrifft den Umfang des Seienden selbst.) Das »Formelle« ist nicht die äußere nichtssagende Form, sondern das wesende Wesen des Bewußtseins, sofern es in sich das Selbsterscheinen ist, in welchem Erscheinen es seine Gegenständlichkeit manifestiert. Die Erfahrung als transzendental-systematischer Gang in die Wahrheit des Bewußtseins ist als Aufzeigen zugleich die Darstellung des erscheinenden Wissens. Als transzendentale Systematik ist diese Darstellung in sich selbst »wissenschaftlich«, d. h. sie entspricht dem Wesen des sich selbst wissenden absoluten Wissens. Deshalb sagt Hegel unmittelbar nach dem entscheidenden Hinweis auf die »Umkehrung des Bewußtseins« von ihr das folgende: »Diese Betrachtung der Sache ist unsere Zutat, wodurch sich die Reihe der Erfahrungen des Bewußtseins zum wissenschaftlichen Gange erhebt, und welche nicht für das Bewußtsein ist, das wir betrachten.« (S. 74) Dem durch die Umkehrung des Bewußtseins bestimmten Wesen der Erfahrung zufolge besteht in der Erfahrung notwendig und ständig

este originamiento que se muestra en tal seguir. El originamiento "es" y se esencia sólo en el originarse para el acusar, es decir, en y como experimentar. La experiencia es esencialmente un "curso", es decir, un camino, en el que y por el que y al interior del cual la objetividad de la conciencia misma es andada y *experimentada*[*15]. La experiencia "hecha" de este modo no se pierde; pues en tanto rectifica esencialmente, es decir, conduce al verdadero objeto, como tal rectificación es la objetividad del verdadero objeto. Este camino es, como curso, el movimiento del devenir de la objetividad del objeto. Pero éste es la conciencia misma y su objetividad es el originarse de la suya en la verdad de su esencia. El camino es la conciencia misma como origen de su verdad. La objetividad del objeto es lo "formal" en el sentido estricto de lo determinante. (Comp. por ejemplo, la diferenciación kantiana de la naturaleza en el aspecto "formal" y "material". La forma mienta la "existencia de las cosas" como el ser del ente. Lo material concierne a la extensión del mismo ente). Lo "formal" no es la insignificante forma exterior, sino la esencia esenciante de la conciencia, en tanto es en sí el propio aparecer, en cuyo aparecer manifiesta su objetividad. La experiencia, como curso trascendental-sistemático hacia la verdad de la conciencia, es en tanto acusar, al mismo tiempo, la presentación del saber que aparece. Como sistemática trascendental esta presentación es en sí misma "científica", es decir, corresponde a la esencia del saber absoluto que se sabe a sí mismo. Por ello Hegel, inmediatamente después de la decisiva referencia a la "inversión de la conciencia", dice de ella lo siguiente: "Esta consideración de la cosa es nuestra intervención, por la cual la serie de experiencias de la conciencia se eleva al curso científico, y la cual no es para la conciencia que consideramos" (p.74)[*16]. Según la esencia de la experiencia, determinada por la inversión de la conciencia, subsiste en la experiencia necesaria y continuamente la diferencia

[*15] Ver ut supra, nota *14.
[*16] En la trad. castell., op. cit., p. 59.

der Unterschied zwischen dem, was »für uns« und was »für es«, d. h. für das Bewußtsein ist.

Diese Unterscheidung des »für uns« und »für es« kehrt ständig auf dem Gang des ganzen Werkes wieder. Das »für uns«, das ist der Gegenstand für die transzendental-systematisch Erfahrenden, die auf die Gegenständlichkeit des Gegenstandes, d. h. die Entständnis seines Entstehens hinaussehen. »Für uns« meint *nicht* »uns«, die wir alltäglich so daher leben und gerade zum erscheinenden Wissen herzugeraten, sondern *uns*, die in der Weise der Umkehrung zu-sehen. »Für es« aber meint das Bewußtsein, das als Selbstbewußtsein geschichtlich seine Gestalten frei entfaltet und im Gedächtnis der Historie aufbewahrt und so sich in der Fülle seines Inhalts weiß. Sowohl das, was »für es«, das Bewußtsein, ist, als auch das, was »für uns« ist, deckt sich nicht mit dem gewöhnlich von uns gemeinten Bezirk der Gegenstände. Vielmehr betrifft diese Unterscheidung jedesmal den absoluten Geist, und zwar im »für es« den absoluten Geist in seiner Geschichte, im »für uns« den absoluten Geist in der Geschichtlichkeit der Geschichte seines Erscheinens. Die Geschichtlichkeit ist die entfaltete Systematik, d. h. die Organisation der Arbeit des Begriffs. (Vgl. den Schlußsatz des ganzen Werkes.)

Das aber, was in der Erfahrung des Bewußtseins »für uns« ist, die Wesenswahrheit seiner Gegenständlichkeit, zeigt sich nur zufolge der Umkehrung. In dieser nehmen wir den Gegenstand nicht nach dem, was inhaltlich an ihm uns anzieht, so daß wir, so auf ihn zugehend, ihn von vorne nehmen. In der Umkehrung des Bewußtseins, d. h. im Hinsehen auf die Gegenständlichkeit des Gegenstandes, gehen wir nicht auf diesen zu, sondern um ihn herum und nehmen ihn gleichsam von hinten. Die Gegenständlichkeit, auf die es die umkehrende Erfahrung absieht, ist aber das Bewußtsein selbst. Daher sagt Hegel von der Entstehung des neuen Gegenstandes, daß sie »gleichsam hinter seinem [nämlich des Bewußtseins] Rücken vorgeht«. (ibid.) Für das Bewußtsein, d. h. »für es«, ist alles in ihm Entste-

entre lo que es "para nosotros" y "para ella", es decir, para la conciencia.

Esta diferenciación de "para nosotros" y "para ella" vuelve continuamente en el curso de toda la obra. El "para nosotros" es el objeto para los que experimentan trascendental-sistemáticamente, quienes miran a la objetividad del objeto, es decir, al originamiento de su originarse. "Para nosotros", *no* mienta a "nosotros", los que vivimos de este modo aquí diariamente y llegamos precisamente al saber que aparece, sino *nosotros,* los que miramos en el modo de la inversión. Pero "para ella" mienta la conciencia, que como autoconciencia despliega histórica libremente sus figuras y las conserva en la memoria de la historiografía y de este modo se sabe en la plenitud de su contenido. Tanto lo que es "para ella", la conciencia, como lo que es "para nosotros", no se corresponde con el circuito de los objetos habitualmente mentado por nosotros. Antes bien, esta distinción concierne cada vez al espíritu absoluto, y a saber en el "para ella" al espíritu absoluto en su historia, en el "para nosotros" al espíritu absoluto en la historicidad de la historia de su aparecer. La historicidad es la sistemática desplegada, es decir, la organización del trabajo del concepto. (Comp. la proposición final de toda la obra).

Pero lo que en la experiencia de la conciencia es "para nosotros", la verdad esencial de su objetividad, se muestra sólo según la inversión. En ésta tomamos al objeto no según lo que por el contenido nos atrae en él, de modo que dirigiéndonos hacia él lo tomemos por delante. En la inversión de la conciencia, es decir, en el mirar a la objetividad del objeto, no nos dirigimos a éste sino que vamos en torno y lo tomamos en cierto modo por detrás. Pero la objetividad a la que mira la experiencia que invierte, es la conciencia misma. Por ello Hegel dice acerca del origen del nuevo objeto, que "en cierto modo procede detrás de sus espaldas (a saber, de la conciencia)" (ibid.). Para la conciencia, es decir, "para ella", todo lo que en ella se origina es sólo como lo

hende nur als das Entstandene selbst. »Für uns« ist der entstandene Gegenstand als der »neue wahre Gegenstand« d. h. in seinem Entstehen, d. h. der Gegenstand »zugleich als Bewegung und Werden». (ibid.) Aber dieses Entstehen in seiner Entständnis ist ja das Wesen und die Wahrheit des Bewußtseins. Dieses Entstehen ist als dieses Wesen somit ein *notwendiges* Hervortreten, eine Notwendigkeit des Bewußtseins selbst, wenn anders seine Wahrheit die unbedingte Gewißheit seiner selbst in der Vollständigkeit des wesenhaft zu Wissenden ist.

Nunmehr werden die Sätze verständlicher, mit denen Abschnitt 15 schließt und zugleich zu einem kurzen Zwischenabschnitt überleitet, der die Brücke zum Abschnitt 16 als dem V. Hauptstück bildet:

»Nur diese Notwendigkeit selbst, oder die *Entstehung* des neuen Gegenstandes, der dem Bewußtsein, ohne zu wissen, wie ihm geschieht, sich darbietet, ist es, was für uns gleichsam hinter seinem Rücken vorgeht. Es kommt dadurch in seine Bewegung ein Moment des *Ansich-* oder *Fürunsseins,* welches nicht für das Bewußtsein, das in der Erfahrung selbst begriffen ist, sich darstellt; der *Inhalt* aber dessen, was uns entsteht, ist *für es,* und wir begreifen nur das Formelle desselben oder sein reines Entstehen; *für es* ist dies Entstandene nur als Gegenstand, *für uns* zugleich als Bewegung und Werden.« (ibid.)

Hieraus erhellt, daß die transzendentale systematische Darstellung nicht als Zugabe der Erfahrung des Bewußtseins angetragen wird, sondern daß die Erfahrung selbst als das Entspringenlassen des »neuen wahren Gegenstandes« ein Auf-zeigen und somit eine Dar-stellung ist. Dieses Darstellen geht der Rückkehr der Bedingungen in die Bedingnis des Unbedingten nach und ist dadurch ein Gang, der seine Notwendigkeit aus dem Wesen der Gegenständlichkeit des neuen Gegenstandes empfängt. So ergibt sich für Hegel der Satz, in dem er die bisherige Erörterung der »Einleitung» zusammenfaßt, um durch ihn die Auslegung des Titels des Werkes auszusprechen: »Durch diese Notwendigkeit ist dieser Weg zur Wissenschaft selbst

originado mismo. "Para nosotros" el objeto originado es como el "nuevo verdadero objeto", es decir, en su originarse, es decir, el objeto "al mismo tiempo como movimiento y devenir" (ibid.). Pero este originarse es en su originamiento la esencia y la verdad de la conciencia. Este originarse es con ello, como esta esencia, un *necesario* destacarse, una necesidad de la conciencia misma, si por otra parte su verdad es la incondicionada certeza de sí misma en la integridad de lo esencialmente por saber.

Ahora se hacen más comprensibles las proposiciones con las que concluye el parágrafo 15 y a la vez conduce a un breve parágrafo intermedio, que conforma el puente al parágrafo 16 como capítulo V:

"Sólo que esta necesidad misma, o el *origen* del nuevo objeto, que se ofrece a la conciencia sin saber cómo le acontece, es lo que para nosotros en cierto modo procede detrás de sus espaldas. Llega a través de ello, a su movimiento, un momento del *ser en sí* o *ser para sí,* que no se presenta a la conciencia, que es concebida en la experiencia misma; pero el *contenido* de lo que se nos origina, es *para ella,* y nosotros concebimos sólo lo formal del mismo o su puro originarse; *para ella* es esto surgido sólo como objeto, *para nosotros* al mismo tiempo como movimiento y devenir" (ibid).

De ahí resulta que la presentación trascendental sistemática no es propuesta como añadidura de la experiencia de la conciencia, sino que la misma experiencia como el hacer surgir al "nuevo verdadero objeto" es un a-cusar y con ello una pre-sentación. Este presentar sigue al regreso de las condiciones al condicionamiento de lo incondicionado y es a través de ello un curso, que recibe su necesidad de la esencia de la objetividad del nuevo objeto. De este modo se da para Hegel la proposición, en la que resume la discusión vigente de la "Introducción", para expresar a través de ella la interpretación del título de la obra: "A través de esta necesidad es este camino hacia la ciencia, ya él mismo *ciencia,* y con ello,

schon *Wissenschaft,* und nach ihrem Inhalte hiemit Wissenschaft der *Erfahrung des Bewußtseins.*« (ibid.)

Mit anderen Worten *und* im Rückblick auf den Beginn der »Einleitung« gesagt heißt dieses: Die »Erfahrung des Bewußtseins« ist der zu seinem Wesen gehörige und zu ihm als Selbstbewußtsein führende Gang. Weil das Erkennen des Absoluten wesenhaft Gang und d. h. Weg ist, kann die Prüfung, die das absolute Erkennen prüft, dieses Erkennen niemals als ein »Mittel« nehmen, weder als verfügbares »Werkzeug« noch als ein vorhandenes »Medium«. Die Darstellung des erscheinenden Wissens ist als die unbedingte transzendental-systematische Wissenschaft das, wohinaus sich die Erfahrung des Bewußtseins selbst entfaltet: der ihr gemäße Äther. Das Erscheinen dieser Wissenschaft verfällt nicht dem Anschein des beliebigen, aus der Pistole geschossenen Auftretens in einem unbestimmten Bezirk. Das Erscheinen der Wissenschaft ist das Sichdarstellen der Erfahrung, die — aus ihrem Wesen her, nämlich aus der Umkehrung — den Bereich des Erscheinens des Bewußtseins für dieses eröffnet, zugleich aber auch den Beginn des Ganges, den Fortgang des Ganges und allem zuvor das Ziel des Ganges des Erscheinens notwendig bestimmt. (Vgl. Vorrede über die »Erfahrung«, S. 32). In der selbst schon transzendental gewendeten Rückkehr des absoluten Bewußtseins aus der Entäußerung zu ihm selbst vollzieht sich gerade das Erscheinen der Bedingnis des Unbedingten. Das Bewußtsein erscheint, d. h. es tritt aus sich in die »Ansicht« heraus, indem es in sich zurückgeht. Es manifestiert sich in der Einkehr in seinen Begriff (λόγος), der es für sich selbst ist. Das Bewußtsein ist φαινόμενον, das Erscheinende, als λογία in der Weise solcher Wissenschaft. Das Bewußtsein *ist* das Bewußtsein als die »Phänomenologie«. Weil aber das Bewußtsein das *erscheinende* Wissen, das absolute Sichselbstwissen aber der *Geist* ist, ist die Phänomenologie wesentlich »die Phänomenologie *des* Geistes«. Im Gang seines Erscheinens ist das Bewußtsein, weil sich hervorkehrend in der Rückkehr, wesentlich eine »Umkehrung«. Weren nun aber die

según su contenido ciencia de la *experiencia de la conciencia*" (ibid).

En otras palabras y dicho retrospectivamente al inicio de la "Introducción" esto significa: la "experiencia de la conciencia" es la perteneciente a su esencia y a ella como curso que conduce a la autoconciencia. Porque el conocer del absoluto es esencialmente curso, es decir, camino, el examen que examine al conocer absoluto nunca puede tomar este conocer como un "medio", ni como un "instrumento" disponible, ni como un "medium" presente ante la mano. La presentación del saber que aparece es, en tanto la ciencia incondicionada trascendental-sistemática, aquello hacia donde la misma experiencia de la conciencia se despliega: el éter a ella adecuado. El aparecer de esta ciencia no incurre en la apariencia de cualquier entrar en escena, a tiro de pistola, en un circuito indeterminado. El aparecer de la ciencia es el presentarse de la experiencia, que –desde su esencia, a saber, desde la inversión– inaugura el ámbito del aparecer de la conciencia para ésta, pero a la vez determina necesariamente también el inicio, el progreso y ante todo el objetivo del curso del aparecer. (Comp. Prefacio, sobre la "experiencia", p. 32)[*17]. En el mismo regreso, ya trascendentalmente dirigido, de la conciencia absoluta desde la alienación a sí misma, se realiza justamente el aparecer del condicionamiento de lo incondicionado. La conciencia aparece, es decir, sale de sí a la "vista", en tanto vuelve a sí. Se manifiesta en la entrada a su concepto (λόγος), que es para sí misma. La conciencia es φαινόμενον, lo que aparece, como λογία en el modo de tal ciencia. La conciencia *es* conciencia como "Fenomenología". Pero porque la conciencia es el saber *que aparece,* mas el saber absoluto de sí es el *espíritu,* la Fenomenología es esencialmente "la Fenomenología *del* espíritu". En el curso de su aparecer la conciencia, porque se destaca en el regreso, es esencialmente una "inversión". Pero si la inversión es

[*17] En la trad. castell, op. cit., p. 26.

Umkehrung unsere »Zutat« zum »Zusehen« ist, dann »tut« diese Zu-tat nichts Fremdes zum Bewußtsein hinzu. Die Zutat bringt nur das Zu-sehen zu dem Vollzug seines innersten Wesens. Die Zutat ist der erste und höchste Akt des Zu-sehens, das so im vorhinein zusieht, d. h. darauf sieht und achtet, daß das Absolute als das Absolute geachtet wird und so nur das Absolute und nicht irgend etwas anderes zum Erscheinen kommt. Die »Erfahrung des Bewußtseins« ist die »Phänomenologie des Geistes«. Die »Erfahrung« ist aber nur als die sich darstellende, d. h. als die Wissenschaft. Die »Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins« ist die »Wissenschaft der Phänomenologie des Geistes«.

Jetzt erst sind wir imstande, auf den verborgenen Gehalt dieser beiden Titel aufmerksam zu werden. Zunächst und geradehin bezeichnet uns der Titel »Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins« eine Wissenschaft »von der« Erfahrung, welche Erfahrung »über das« Bewußtsein gemacht wird. Wir denken die beiden Genitive als genitivus objectivus und fassen den Titel, indem wir seinen Bedeutungsgehalt in dem erstgenannten Wort »Wissenschaft« festmachen. Wenn wir jetzt aber die gegebene Erläuterung der »Einleitung« im Gedächtnis haben, dann wissen wir, daß das Bewußtsein selbst die »Erfahrung« von sich aus fordert und vollzieht, so zwar, daß diese sich vollziehende Erfahrung sich notwendig als Wissenschaft darstellen muß. Wir müssen demzufolge den Titel von seinem letzten Wort her in der Gegenrichtung verstehen. Diese »Umkehrung« besagt zugleich, daß die Genitive nicht als genitivus objectivus, sondern als genitivus subjectivus gedacht werden müssen. Das Bewußtsein ist das Subjekt, das Tragende der Erfahrung; diese ist das Subjekt der Wissenschaft. Dieser genitivus subjectivus ist hier aber, wo das Wort »Bewußtsein« nicht nur grammatisch logisch, sondern seinem metaphysischen Wesensgehalt nach das »Subjekt« ist, ein genitivus subjectivus im »emphatischen Sinne«; denn das Bewußtsein ist wesenhaft »Subjekt« in der Bedeutung des »Selbstbewußtseins«; dessen Wesen aber be-

nuestra "intervención" para con el "mirar", entonces esta intervención no agrega nada extraño a la conciencia. Sólo lleva el mirar a la realización de su más íntima esencia. Es el acto primero y sumo del mirar, que de este modo previamente mira, es decir, mira y atiende a que el absoluto sea considerado como absoluto y de este modo llegue a aparecer sólo él y no cualquier otra cosa. La "experiencia de la conciencia" es la "fenomenología del espíritu". Pero la "experiencia" es sólo tal en tanto se presenta, es decir como ciencia. La "Ciencia de la experiencia de la conciencia" es la "Ciencia de la fenomenología del espíritu".

Recién ahora podemos advertir el contenido oculto de estos dos títulos. En primer lugar y directamente el título "Ciencia de la experiencia de la conciencia" nos designa una ciencia "de la" experiencia, experiencia que es hecha "sobre la" conciencia. Pensamos ambos genitivos como genitivus objectivus y asimos el título en tanto aseguramos su contenido significativo en la palabra, primeramente nombrada, "ciencia". Pero si tenemos ahora memoria de la dilucidación dada de la "Introducción", entonces sabemos que la misma conciencia exige y realiza a partir de sí la "experiencia", de modo que esta experiencia que se realiza debe necesariamente presentarse como ciencia. Luego tenemos que entender el título a partir de su última palabra, en dirección contraria. Esta "inversión" significa a la vez, que los genitivos tienen que ser pensados no como genitivus objectivus sino como genitivus subjectivus. La conciencia es el sujeto, lo fundamental de la experiencia; ésta es el sujeto de la ciencia. Pero este genitivus subjectivus es aquí, donde la palabra "conciencia" es el "sujeto" no sólo gramática lógicamente sino según su contenido esencial metafísico, un genitivus subjectivus en "sentido enfático"; pues la conciencia es esencialmente "sujeto" con el significado de "autoconciencia"; pero cuya esencia consiste en

steht darin, daß es sich selbst weiß, indem es zugleich sein Anderes, d. h. das Objekt weiß. In bezug auf die im Titel durch das Wort »Bewußtsein« wesenhaft genannte Subjektivität kann darnach der genitivus subjectivus kein solcher im gewöhnlichen Sinne sein, sondern er ist, da das Subjekt stets objektbezogen bleibt, zugleich auch ein genitivus objectivus. Der Titel muß daher so gedacht werden, daß die Genitive zuerst, d. h. in maßgebender Weise, als genitivus subjectivus verstanden sind, was jedoch einschließt, sie zugleich als genitivus objectivus zu verstehen. Allein, wir träfen immer noch nicht den Kern der Wahrheit des Titels, wollten wir meinen, die Genitive müßten sowohl als »subjektive« als auch als »objektive« gedacht werden. Das Entscheidende liegt darin, zu erkennen, daß weder die zunächst liegende »thetische« Deutung des Titels (im Sinne des gen. obj.) noch die »antithetische« (im Sinne des gen. subj.) ausreicht. Der hier zu denkende Genitiv ist der »synthetische« , der aber die beiden genannten nicht nachträglich zusammenrückt, sondern ursprünglich den Grund der Einheit beider denkt. Und dieser Grund ihrer Einheit ist das Wesen der »Erfahrung« selbst, in der das erscheinende Wissen, das Bewußtsein, sich selbst in seinem Erscheinen als »Wissenschaft« sich erscheint. Der hier zu denkende »Genitiv« ist der ursprünglich synthetische, d. h. der »dialektisch-spekulative« Genitiv, nach dessen Weise überall die Sprache dieses Werkes spricht.

Streng genommen hat die Sprache für diese Bezüge des Wesens des Bewußtseins, und d. h. für die neuzeitlich metaphysisch gedachte Wirklichkeit des Wirklichen, überhaupt keine »grammatischen« Formen. Die Sprache, die nach Hegel immer nur unmittelbar das Allgemeine »ausspricht« und so von sich wegsagt, vermag so das nicht zu sagen, was in der Gegenrichtung zu aller Äußerung des Geistes, nämlich im Hinblick auf seine Rückkehr zu sich selbst, zu denken ist. Die Sprache muß daher gegenüber dem in Wahrheit zu denkenden »Bewußtsein selbst« verschwinden, genau so, wie sie als Aussprechen in der

que se sabe a sí misma, en tanto sabe al mismo tiempo su otro, es decir, el objeto. Con referencia a la subjetividad nombrada esencialmente en el título a través de la palabra "conciencia", no puede entonces el genitivus subjectivus ser uno tal en sentido habitual, sino dado que el sujeto siempre permanece referido al objeto, es al mismo tiempo también un genitivus objectivus. De allí que el título tenga que ser pensado de tal modo que los genitivos sean entendidos primero, es decir, de manera determinante, como genitivus subjectivus, lo que sin embargo incluye entenderlos a la vez como genitivus objectivus. Sólo que no alcanzaríamos aún el núcleo de la verdad del título, si pensáramos que los genitivos tuvieran que ser pensados tanto como "subjetivos" que como "objetivos". Lo decisivo reside en reconocer que no alcanza ni la interpretación "tética", que se encuentra primero, del título (en el sentido del gen. obj.), ni la "antitética" (en el sentido del gen. subj.). El genitivo por pensar aquí es el "sintético", pero que no acerca ambos con ulterioridad, sino piensa originariamente el fundamento de su unidad. Y este fundamento es la esencia de la misma "experiencia", en la que el saber que aparece, la conciencia, se aparece a sí misma en su aparecer como "ciencia". El "genitivo" por pensar aquí es el originariamente sintético, es decir, el genitivo "dialéctico-especulativo", en cuyo modo habla por doquier el lenguaje de esta obra.

Tomado rigurosamente, el lenguaje no tiene ninguna forma "gramática" para estas referencias de la esencia de la conciencia, es decir, para la realidad de lo real pensada moderna-metafísicamente. El lenguaje, que según Hegel siempre "expresa" sólo inmediatamente lo universal y de este modo se aparta de sí, no es capaz entonces de decir lo que se ha de pensar en dirección contraria a toda manifestación del espíritu, a saber, en atención a su regreso a sí mismo. Por ello el lenguaje tiene que desaparecer frente a la "conciencia misma" por pensar en verdad, exactamente como en tanto expresión en la comunicación del sonido se va

Verlautbarung des Lautes mit diesem verklingt. Hegel sagt einmal in seinen »Jenenser Vorlesungen«, die in wesentlichen Stücken die Ausarbeitung der »Phänomenologie des Geistes« vorbereiten: »Die Sprache muß wie sie nach außen verhallt, im Bewußtsein selbst verhallen.«[4]

Also verstehen wir die erste, maßgebende Verlautbarung der »Phänomenologie des Geistes«, d. h. ihren zuerst gewählten und in der »Einleitung« ausgelegten Titel »Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins« erst dann, wenn uns der Wortlaut und das von diesem zunächst nahegelegte Verständnis im Wissen wahrhaft verschwunden ist. Dieses Verschwinden muß sich aber vollziehen im Verschwindenlassen. Dies geschieht in der »Erfahrung«, daß keine Deutung der »Genitive«, seien sie für sich oder zusamen genommen, zureicht, das Wesentliche zu fassen. Aber *weil* es so mit der Sprache des denkerischen Denkens steht, ist sie nicht der Beliebigkeit überlassen, sondern in eine Strenge gebunden, hinter der alle bloße Anmessung an die Gegenstände des Beschreibens und Erzählens unendlich zurückbleibt.

Warum hat nun aber Hegel den Titel »Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins« verschwinden lassen? War ihm das Wort »Erfahrung« doch zu stark belastet in der Richtung des nichtspekulativen, d. h. »empirischen« Gebrauchs? Allein, das Wort »Erfahrung« und »Erfahren« kehrt ständig — und zwar im Sinne der »Einleitung« — auf dem Gang der »Phänomenologie des Geistes« im Werk wieder, desgleichen in der *nach* der Einleitung geschriebenen Vorrede (Hoffmeister S.32) kursiv gedruckt. (Das Unmittelbare als das Unerfahrene.) Also kann dieses Wort und das, was es bedeutet, dem Geist selbst und seiner »Phänomenologie« nicht entgegen sein. Und es ist ihm auch

[4] G.W. F. Hegel, Jenenser Realphilosophie I. Aus dem Manuskript herausgegeben von Johannes Hoffmeister. Leipzig 1932. Hegels Philosophie des Geistes von 1803/04. Vgl. S. 235.
Vgl. ferner a. a.O., Bd. II (1931). Jenenser Philosophie des Geistes. S. 183.

extinguiendo con éste. Hegel dice una vez en sus "Cursos de Jena", que en partes esenciales preparan la elaboración de la "Fenomenología del espíritu": "El lenguaje tiene que ir extinguiéndose en la conciencia, así como se va extinguiendo hacia fuera"[4].

Por lo tanto, entendemos la primera, determinante comunicación de la "Fenomenología del espíritu", es decir, su primer título elegido e interpretado en la "Introducción", "Ciencia de la experiencia de la conciencia", tan sólo cuando el sonido de la palabra y la comprensión sugerida primero por éste se nos ha verdaderamente desaparecido en el saber. Pero este desaparecer tiene que realizarse en el hacer desaparecer. Ello sucede en la "experiencia" de que ninguna interpretación de los "genitivos" es suficiente, sean tomados por sí o juntos, para captar lo esencial. Mas *porque* sucede así con el lenguaje del pensar pensante, no está abandonado a la arbitrariedad, sino atado a un rigor, con respecto al cual toda mera adecuación a los objetos del describir y relatar queda infinitamente rezagada.

Pero entonces ¿por qué Hegel ha hecho desaparecer el título "Ciencia de la experiencia de la conciencia"? ¿Le estaba la palabra "experiencia" demasiado fuertemente gravada en dirección del empleo no especulativo, es decir, "empírico"? Sólo que la palabra "experiencia" y "experimentar" vuelve continuamente a la obra –y a saber en el sentido de la "Introducción"– en el curso de la "Fenomenología del espíritu", asimismo impreso en cursiva en el Prefacio, escrito *después* de la Introducción (Hoffmeister p.32) (lo inmediato como lo inexperimentado). Entonces esta palabra y lo que ella significa no puede oponerse al mismo espíritu y su "fenomenología". Y tampoco le es opuesto. Pues, ¿qué es el

[4] G.W.F.Hegel, *Jenenser Realphilosophie I (Filosofía real de Jena* I). Del manuscrito editado por Johannes Hoffmeister. Leipzig 1932. *Hegels Philosophie des Geistes (Filosofía del espíritu)* de Hegel de 1803/04.Comp. p. 235. Comp. además op. cit., t. II (1931). *Jenenser Philosophie des Geistes (Filosofía del espíritu de Jena)*. P. 183.- *Hegel, *Filosofía real*, trad. al castell. de J. M. Ripalda, Fondo de Cultura Económica, Madrid 1984.

nicht entgegen. Denn was ist der »Geist«? Hegel schließt sein zweites und endgültiges System, das »Encyklopädie-System«, nicht mit einem eigenen Wort ab, sondern mit einem griechischen Text, dessen Sätze aus Buch Λ der »Metaphysik« des Aristoteles (Kap. 7) entnommen sind. In den Sätzen spricht der Beginn der abendländischen Metaphysik, als deren Vollendung Hegel sein eigenes Werk versteht. In den Sätzen läßt Hegel den Geist der abendländischen Metaphysik aus ihrem Beginn her selbst sagen, was der Geist ist. Der Geist ist der νοῦς. Und von der »Wirklichkeit« des νοῦς sagt Aristoteles an der von Hegel angeführten Stelle: ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωή (Λ 7, 1072 b 27). »Das von sich her im Werke sein, d. h. das Anwesen des Vernehmens der Anwesenheit alles Anwesenden, ist Leben.« Neuzeitlich übersetzt: »Die Wirklichkeit des Geistes nämlich ist Leben.«

2. *Leitsätze zu Hegels Begriff der Erfahrung*

Nun wissen wir: Das Bewußtsein ist der erscheinende Geist, mithin »das Leben« in seinem Sich-Erscheinen. Wenn aber die »Erfahrung« sich aus dem Wesen des Bewußtseins bestimmt, entspringt ihr Wesen aus dem Wesen »des Lebens«. Zum Leben gehört die »Erfahrung«. Das »Leben« leben heißt nichts anderes, als in der Erfahrung des Lebens erfahren sein. Denken wir diesen Zusammenhängen nach, dann kann nicht mehr befremden, daß in Hegels Begriff der »Erfahrung«, gerade weil er transzendental genommen ist und so das nichtempirische, spekulative Erfahren des Geistes meint, die verborgenen und verstreuten Wesenselemente der »Erfahrung« ans Licht kommen. Es sei versucht, in der Folge knapper Leitsätze die Wesensmomente zu nennen, die in Hegels Erfahrungsbegriff zum Vorschein kommen.

1. Die Erfahrung ist pervagari — ein hindurchfahrendes Durchmessen von Gängen.

"espíritu"? Hegel concluye su segundo y definitivo sistema, el "sistema-Enciclopedia", no con una palabra propia, sino con un texto griego, cuyas proposiciones están tomadas del libro Λ de la "Metafísica" de Aristóteles (cap.7). En las proposiciones habla el inicio de la metafísica occidental, como cuyo acabamiento Hegel entiende su propia obra. En las proposiciones hace decir al mismo espíritu de la metafísica occidental, desde su inicio, lo que el espíritu es. El espíritu es el νοῦς. Y de la "realidad" del νοῦς Aristóteles dice en el pasaje citado por Hegel: "ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωή (Λ 7,1072 b 27). "El estar a partir de sí en la obra, es decir, el estar presente del percibir a la presencia de todo presente, es vida". Modernamente traducido: "La realidad del espíritu, a saber, es vida".

2. *Proposiciones conductoras con respecto al concepto de experiencia de Hegel*

Entonces sabemos: La conciencia es el espíritu que aparece, por lo tanto "la vida" en su aparecer-se. Pero si la "experiencia" se determina a partir de la esencia de la conciencia, surge su esencia de la esencia "de la vida". A la vida pertenece la "experiencia". Vivir la "vida" no significa otra cosa que estar experimentado en la experiencia de la vida. Si reflexionamos en este contexto, entonces ya no puede extrañar que en el concepto de "experiencia" de Hegel, justamente porque está tomado trascendentalmente y de este modo mienta el experimentar no empírico, especulativo del espíritu, vengan a luz los elementos esenciales ocultos y dispersos de la "experiencia". Sea intentado, en la serie de sucintas proposiciones conductoras nombrar los momentos esenciales, que se manifiestan en tal concepto.

1. La experiencia es pervagari – un recorrer que atraviesa cursos.

2. Dies durchmessende Erfahren hält sich aber nicht an die ausgefahrenen Wege, sondern im Durchfahren öffnet es erst die Gänge zu Durchgängen.

3. Das durchmessend-eröffnende Erfahren ist Erfahrung in dem ursprünglichen Sinne der πεῖρα. Diese meint das Sicheinlassen auf etwas aus dem Absehen auf das, was dabei herauskommt. d. h. erscheint. Das Sicheinlassen auf..., gleichsam das »Annehmen« des Gegenüber zum Wettkampf, bringt jedesmal so oder so eine Entscheidung. Die Erfahrung ist die Auseinandersetzung mit etwas, sie ist »dialektisch«, sofern die *Auseinander*setzung wesentlich das *Auseinander*-Gesetzte ins Licht setzt, d. h. erscheinen läßt.

4. Als dieses erscheinenlassende Sicheinlassen auf etwas setzt das Erfahren das dabei Herauskommende (Neue) in ein Verhältnis zum Bisherigen. Die Erfahrung ist ein Wägen, Erproben und Prüfen. Die ἐμπειρία ist das Fahren und Gehen und Stehen in der πεῖρα, das sich einlassende prüfende Zusehen.

5. Weil jedoch das Sicheinlassen jedesmal durch eine Entscheidung hindurchgeht, ist die Erfahrung jeweils in irgendeiner Hinsicht eine Berichtigung; und damit erweist sich das in der Erfahrung liegende Entscheiden als der Bescheid über Richtiges und Unrichtiges, über das Wahre und Unwahre. Die Erfahrung läßt, weil sie Berichtigung ist, je einen neuen wahren Gegenstand entspringen.

6. Erfahrungen machen sich nicht von selbst. Erfahrungen machen stets *wir* selbst in der Weise eines Vorgehens und Vornehmens. Das Erfahren tritt selbst eigens in seinen Bereich hinaus und ist als solche Veranstaltung kein zufälliges Zur-Kenntnis-Nehmen, sondern ein experiri, ein experimentum. Wo das Vorgehen des Erfahrens den Charakter des selbstmächtigen Angriffs auf die Erscheinungen nimmt, erzeugt die Erfahrung das »Experiment« im neuzeitlichen Sinne des technischen Eingriffs. Indem das Erfahren sich auf etwas einläßt, läßt es auch das Vorgenommene jeweils »auf etwas ankommen«. Das Erfah-

2. Pero este experimentar que recorre no se atiene a los caminos desgastados, sino que tan sólo en el atravesar abre los cursos para los pasajes.

3. El experimentar que recorre-inaugura es experiencia en el sentido originario de la πεῖρα. Ésta mienta el aventurarse a algo a partir del mirar a lo que allí sale, es decir, aparece. El "aventurarse a...", en cierto modo el "aceptar" al enfrente para la competencia, trae cada vez, de un modo u otro, una decisión. La experiencia es la confrontación con algo, es "dialéctica", en tanto la confrontación[*1] esencialmente pone a luz lo confrontado, es decir, [lo] hace aparecer.

4. Como este aventurarse a algo, que hace aparecer, el experimentar pone a lo que allí sale (nuevo) en una relación con lo vigente. La experiencia es un ponderar, ensayar y examinar. La ἐμπειρία es el andar e ir y estar en la πεῖρα, el mirar que se aventura, [que] examina.

5. Porque sin embargo el aventurarse pasa cada vez a través de una decisión, la experiencia es respectivamente en cualquier aspecto una rectificación; y con ello el decidir que se encuentra en la experiencia se acusa como la decisión sobre lo correcto e incorrecto, sobre lo verdadero y no verdadero. La experiencia, porque es rectificación, hace surgir cada vez un nuevo verdadero objeto.

6. Las experiencias no se hacen por sí mismas. Hacemos experiencias siempre *nosotros* mismos en el modo de un proceder y ocuparse. El experimentar sale expresamente a su ámbito y es como organización ningún tomar-conocimiento casual, sino un experiri, un experimentum. Donde el proceder del experimentar toma el carácter de acometida a los fenómenos dueña de sí, la experiencia engendra al "experimento" en el sentido moderno de la intervención técnica. En tanto el experimentar se aventura a algo, hace también a lo

[*1] El autor indica en cursiva y con guiones los componentes de la palabra 'Auseinandersetzung' que le interesa destacar para desplegar el sentido que interpreta en el texto: 'die Aus*einander*setzung', el poner *uno* separado *de otro;* 'das *Aus*-einander-gesetzte', lo puesto uno-fuera-de otro, que traducimos por 'confrontación' y 'confrontado' y que no se reproduce fácilmente en castellano.

ren ist nicht nur ein Wägen und Prüfen, sondern zugleich ein Wagen.

7. Im Wagen und Sicheinlassen greift das Erfahren in das Erscheinende ein, und zwar in der Weise, daß dieses Eingreifen das Erscheinende in seinem Erscheinen gerade herstellt. Das ein- und zugreifende Herstellen, das sich in den Dienst des Erscheinens stellt, ist das Wesen der Arbeit. Die Erfahrung ist wesenhaft Arbeit. Sofern die Erfahrung die Erfahrung des Bewußtseins ist und dieses für sich selbst sein Begriff ist, muß der Begriff selbst »Arbeit« sein. Hegel spricht daher mehrfach von der »Arbeit des Begriffs«. Er meint damit nicht die leiblich-seelische Anstrengung und Mühsamkeit des Denkens, sondern die wesenhafte Art des Vorgehens im Begreifen, der zufolge dieses die Tat der Zutat auf sich nimmt und im Dienst der »Umkehrung« steht.

8. Der Arbeitscharakter der Erfahrung schließt nicht aus, sondern ein, daß in allem Erfahren und Erfahrungen-machen ein »Durchmachen« liegt im Sinne des Erleidens und Ertragens. Das Erfahren erträgt die Gewalt dessen, wohin es erhoben und in jedem Falle eingelassen ist. Der Reichtum der Erfahrung bestimmt sich aus der Kraft zum Leiden.

9. In eins mit diesem Moment des »Durchmachens« der Erfahrungen ist die Erfahrung »schmerzlich«. Der Schmerz der Erfahrung ist nicht eine Folge ihrer selbst nach der Art einer Auswirkung auf unseren leiblich-seelischen Zustand. Der Schmerz ist vielmehr das innerste Wesen der Erfahrung, in dem alle vorgenannten Momente ihre Einheit und Bestimmtheit haben. Der Schmerz ist wesenhaft Bewußtsein und Wissen. Der Schmerz ist das Wesen des Wissens, sofern dieses ständig ein Durchgang ist durch die Berichtigungen, die jede Erfahrung enthält. Jede Erfahrung ist, wesenhaft verstanden, eine Ent-täuschung. Sie läßt das zuvor Festgehaltene als das Nichthaltbare herauskommen. Auch die sogenannte »gute Erfahrung«, die wir mit etwas machen, ist eine Ent-täuschung. Wir sind in solchen Fällen »angenehm« ent-täuscht. Aber dann kann doch

emprendido "llegar a algo" respectivamente. El experimentar no es sólo un ponderar y examinar, sino a la vez un atreverse.

7. En el atreverse y aventurarse, el experimentar interviene (eingreift)*2 en lo que aparece, y de modo que este intervenir justamente produce a lo que aparece en su aparecer. El producir interviniente y asidor, que se pone al servicio del aparecer, es la esencia del trabajo. La experiencia es esencialmente trabajo. En tanto la experiencia es experiencia de la conciencia y ésta es para sí misma su concepto, el mismo concepto tiene que ser "trabajo". Hegel habla, por ello, reiteradamente del "trabajo del concepto". No mienta con ello el esfuerzo y fatiga corporal-anímicos del pensar, sino el modo esencial de proceder en el concebir, el cual a consecuencia de éste toma a su cargo el hecho de la intervención [Zutat] y está al servicio de la "inversión".

8. El carácter de trabajo de la experiencia no excluye sino incluye, el que en todo experimentar y hacer-experiencias se encuentre un "pasar por" en el sentido del sufrir y soportar. El experimentar soporta la violencia de aquello hacia lo cual se ha elevado y en todo caso se ha aventurado. La riqueza de la experiencia se determina a partir de la fuerza de sufrimiento.

9. A una con este momento del "pasar por" de las experiencias, la experiencia es "dolorosa". El dolor de la experiencia no es una consecuencia de ella misma al modo de una repercusión sobre nuestro estado corporal-anímico. El dolor es antes bien la más íntima esencia de la experiencia, en la que todos los momentos antes mencionados tienen su unidad y determinalidad. El dolor es esencialmente conciencia y saber. El dolor es la esencia del saber, en tanto éste es continuamente un pasaje por las rectificaciones, que cada experiencia contiene. Toda experiencia, esencialmente entendida, es un des-engaño. Hace resultar lo antes sujetado como no sólido. Aun la así llamada "buena experiencia" que hacemos con algo, es un des-engaño. Somos en tales casos "gratamente" des-engañados. Pero entonces ¿puede no ser, sin embargo, toda

*2 Aquí 'intervenir' traduce 'Eingreifen', que aparece en un contexto linguístico en torno a la raíz 'greifen', coger, junto con 'zugreifen', asir, 'begreifen', concebir.

nicht jede Erfahrung »schmerzlich« sein? Und dennoch, *jede* Erfahrung ist ein Schmerz, der Schmerz im Sinne des Bewußtseins der Versetztheit in die Notwendigkeit des Durchmachens der Ent-täuschung als des einzigen Weges der Wahrheit des Bewußtseins zu sich selbst. Weil das Bewußtsein Selbstbewußtsein ist, ist es nie die gleichgültige Unterscheidung seiner selbst von sich selbst, sondern in diesem unterschiedenen Selbstsein ist es nur sich selbst gleich als das Anderssein zum anderen. Diese vielfach einige Unterschiedenheit des Bewußtseins in sich selbst, das Selbstsein in der Weise des absoluten Andersseins, ist der Wesensgrund der Zerrissenheit, die auf jeder Stufe des Bewußtseins erscheint, sofern sie nicht im absoluten Sinne absolut ist. Weil nun aber die Erfahrung in der Umwendung zur Entäußerung und aus ihr zurück die Zerrissenheit des Bewußtseins durchmacht, ist sie als das Wissen dieser der Schmerz selbst. (Über die Zerrissenheit, den Schmerz und die Arbeit der Negativität vgl. die Vorrede, S. 29, besonders S. 20 über das Wesen des Absoluten. — »Schmerz« vgl. auch Schluß von »Glauben und Wissen« I, 157. — Erfahrung als Tapferkeit — der wissende Mut.)

Jede Erfahrung ist als Erfahrung schmerzlich, weil sie als Erfahrung eine »böse Erfahrung« ist, d. h. eine solche, in der sich die Bösartigkeit (nicht die moralische Schlechtigkeit) der Gewalt des Negativen manifestiert. Auch die scheinbar »gute« und »angenehme« Erfahrung ist, wesentlich verstanden, eine »böse«.

So abgründigen Wesens ist die Erfahrung. Hegel mußte, wenn anders er das Erscheinen des Bewußtseins als einen Gang der wesenhaften Ent-täuschung begriffen hatte, diesem Wesen der Erfahrung, das das Wesen des Lebens selbst ist, begegnet sein.

Diesem erfüllten Begriff der Erfahrung gegenüber ist der Erfahrungsbegriff der Empirie und der Empiriker nur der schale und vertrocknete Bodensatz eines vormals lebendigen Trankes.

Und dennoch hat Hegel den Titel »Wissenschaft der Erfah-

experiencia "dolorosa"? No obstante, *toda* experiencia es un dolor, dolor en el sentido de la conciencia de traslado a la necesidad del pasar por del des-engaño, como el único camino de la verdad de la conciencia a sí misma. Porque la conciencia es autoconciencia, nunca es la diferenciación indiferente de sí misma con respecto a sí misma, sino en este diferenciado sí mismo sólo es igual a sí misma como el ser otro con respecto a otro. Este múltiple acorde diferenciación de la conciencia en sí misma, el sí misma en el modo del absoluto ser otra, es el fundamento esencial del desgarro, que aparece en cada grado de la conciencia, en tanto no es absoluto en sentido absoluto. Pero porque la experiencia en el volverse a la alienación y desde ella de retorno pasa por el desgarro de la conciencia, es como saber de éste el dolor mismo (Acerca del desgarro, el dolor y el trabajo de la negatividad comp. el Prefacio, p.29, especialmente p.20 sobre la esencia del absoluto. –"Dolor" comp. también conclusión de "Fe y saber" I, 157[*3] –Experiencia como valor – el ánimo sabedor).

Toda experiencia es, como experiencia, dolorosa, porque en tanto experiencia es una "mala experiencia", es decir, una tal en la que se manifiesta la malignidad (no la maldad moral) de la violencia de lo negativo. También la experiencia aparentemente "buena" y "grata" es, entendida esencialmente, "mala".

De tan abismal esencia es la experiencia. Hegel, si por otra parte había concebido el aparecer de la conciencia como un curso de esencial des-engaño, tenía que haberse encontrado con esta esencia de la experiencia, que es la esencia misma de la vida.

Ante este concepto cumplido de la experiencia, el concepto de experiencia de la empiria y de los empíricos es sólo el sedimento insípido y seco de una bebida antes viva.

Y no obstante Hegel hizo desaparecer el título "Ciencia de

[*3] En la trad. castell., op. cit., p. 23-24. *Fe y saber*...

rung des Bewußtseins« verschwinden lassen. War ihm doch das volle Wesen der »Erfahrung« nicht einheitlich gegenwärtig genug, damit es sich als Leitwort des Titels zur Geltung zu bringen vermochte? Warum ist der Titel weggefallen?

Wir wissen es nicht.

Genug, daß er uns erhalten geblieben ist als der befremdende Anstoß zu einem Nachdenken, das sich dadurch in die Auseinandersetzung mit der absoluten Metaphysik gestoßen sieht und so auf den Schmerz der Entzweiung mit ihr vorbereitet wird.

la experiencia de la conciencia". ¿No le era sin embargo la plena esencia de la "conciencia" bastante uniformemente presente, para que pudiera hacerse valer como palabra conductora del título? ¿Por qué el título quedó suprimido?

No lo sabemos.

Suficiente [es] que nos haya quedado conservado como extraño impulso a una reflexión, que a través de ello se ve impelida a la confrontación con la metafísica absoluta y de este modo es preparada al dolor de la desaveniencia con ella.

V. Die absolute Metaphysik (Entwürfe zu Abschnitt 16 der »Einleitung«)

1. Wesentliches. Gegenständlichkeit und »die Wissenschaft«

Die »Phänomenologie des Geistes« ist die *begriffene Geschichte* des erscheinenden Absoluten, die Geschichte des Geistes »nach [...] ihrer begriffenen Organisation« (vgl. Schlußsatz des Werkes) — d. h. ihrer Systematik — das System. Das *Zusammenstehen* in einem Einzigen Bewußtsein, das unbedingtes Selbstbewußtsein *ist* und in diesem für sich Zusammenstehen besteht.

Die »Formen« der Systematik aber sind nicht dem Bewußtsein aufgezwungene Fächer (»leere Organisation« — das gibt es gar nicht), sondern diese Formen sind selbst die verborgenen Wesensgestalten des Bewußtseins, d. h. seine Gegenständlichkeit für es selbst (der neue wahre Gegenstand).

Und in dieser *Gegenständlichkeit* kommt eben nicht die Form *des* Bewußtseins heraus, sondern *es selbst* in seinem innersten Wesen als »Form« — als »ich denke«.

Die Form der Organisation und die *Negativität.* Die Negation der Negation.

Das Entscheiden liegt hier tief verborgen: daß überhaupt »Bewußtsein« und Gegenstand und Gegenständlichkeit im Vorrang des Absoluten west.

Die Wahrheit als Gewißheit. Das Sein als Idee und Kategorie. *Sein* als Gegenständlichkeit und »Idee«. — Sein und Denken.

V. La metafísica absoluta (Esbozos del parágrafo 16 de la "Introducción")

1. Aspectos esenciales. La objetividad y "la ciencia".

La "Fenomenología del espíritu" es la *historia conceptual* del absoluto que aparece, la historia del espíritu "según (...) su organización conceptual" (comp. proposición conclusiva de la obra) –es decir, [la historia] de su sistemática – el sistema. El *estar conjunto* en una conciencia única, que *es* autoconciencia incondicionada y consiste en este estar conjunto para sí.

Pero las "formas" de la sistemática no son especialidades impuestas a la conciencia ("organización vacía" – de ninguna manera se da), sino que estas formas son ellas mismas las figuras*[1] esenciales ocultas de la conciencia, es decir, su objetividad para ella misma (el nuevo verdadero objeto).

Y en esta *objetividad* justamente no sale la forma *de* la conciencia, sino *ella misma* en su más íntima esencia como "forma" – como "yo pienso".

La forma de la organización y la *negatividad.* La negación de la negación.

El decidir se encuentra aquí profundamente oculto: que en general se esencia "conciencia" y objeto y objetividad en la primacía del absoluto.

La verdad como certeza. El ser como idea y categoría. *Ser* como objetividad e "idea".– Ser y pensar.

*[1] El autor reserva siempre la palabra 'Gestalt' para las configuraciones de la conciencia, de modo que traducimos aquí 'Wesensgestalten' por 'figuras esenciales', para distinguir de la expresión empleada en el párrafo anterior: 'die "Formen" der Systematik', y de otras subsiguientes en las que emplea la misma palabra latina, que no puede traducirse sino por 'las "formas" de la sistemática'.

2. Durchblick 1

»Die sinnliche Gewißheit selbst« » ist« »nur diese Geschichte ihrer Erfahrung«.

Ihre Wahrheit, d. h. ihre Gewißheit, d. h. die ihr entsprechende Selbstgewißheit des Bewußtseins, besteht in der »Bewegung« (μεταβολή) des Entspringenlassens des neuen wahren Gegenstandes (Einleitung, Abschnitt 14).

(»Bewegung« ist hier vor-stellenderweise vorstellenshaft, d. h. ein vorstellendes Umschlagen (ἐκ— εἰς) des Vorstellens als eines Sich-*zu*-stellens. — »Bewegung« nicht »Ortsveränderung«.)

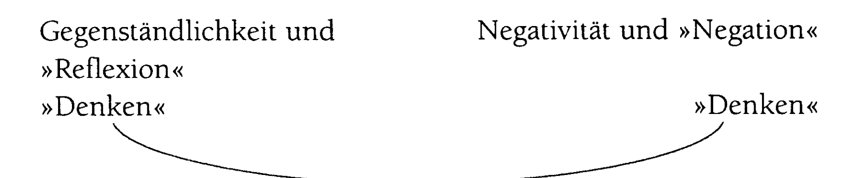
Gegenstand 1. der neue, 2. der wahre.

Erfahrung — nicht an einem »anderen« Gegenstand, sondern an demselben, so zwar, daß dieser in der Erfahrung als ein anderer sich herausstellt.

Die Wahrheit der sinnlichen Gewißheit als des unmittelbaren Wissens ist *Vermittelung.*

Die Gegenständlichkeit des neuen wahren Gegenstandes ist *Vermitteltheit* (Negation der Negation).

Die Gegenständlichkeit (unbedingt transzendental) ist die »Negativität«. Wie verhält sich die *»Negativität«* zu der zunächst von Kant bestimmten *Gegenständlichkeit:*



Gegenständlichkeit und Gewißheit. Gewißheit und »die Wissenschaft«. »Die Wissenschaft« und ihre Rechtfertigung: als Erscheinenlassen ihres Begriffes. Die Wissenschaft und das System.

2. *Perspectiva 1*

"La certeza sensible misma" "es" "sólo esta historia y su experiencia".

Su verdad, es decir, su certeza, es decir, la autocerteza de la conciencia que le corresponde, consiste en el "movimiento" (μεταβολή) del hacer surgir el nuevo verdadero objeto (Introducción, parágrafo 14).

("Movimiento" es aquí representante, de modo que re-presenta, es decir, [es] un vuelco representativo (ἐκ - εἰς) del representar como de un poner-se[*1] – "Movimiento", no "cambio de lugar").

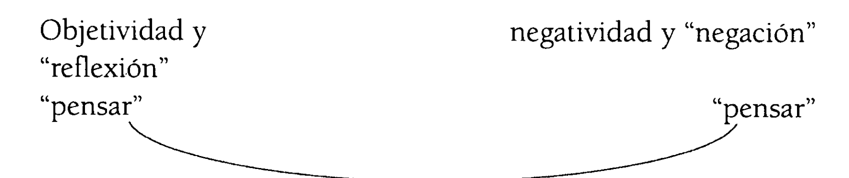
Objeto: 1. el nuevo, 2. el verdadero.

Experiencia –no de "otro" objeto, sino del mismo, de tal modo que éste en la experiencia resulta otro.

La verdad de la certeza sensible en tanto del saber inmediato es *mediación.*

La objetividad del nuevo verdadero objeto es *medialidad* (negación de la negación).

La objetividad (incondicionadamente trascendental) es la "negatividad". Cómo se relaciona la *"negatividad"* con la *objetividad* determinada en primer lugar por Kant:



Objetividad y certeza. Certeza y "la ciencia". "La ciencia" y su justificación: en tanto el hacer aparecer su concepto. La ciencia y el sistema.

[1*] Sich-*zu*-stellen': el autor destaca la composición del verbo sustantivado y en ella la preposición *zu* que antecede al infinitivo y que no se reproduce en castellano.

3. *Der Strahl des Absoluten. Durchblick 2*

Das »System«, und der »Gegenstand« — (das »Zusammen-bestehen«). Transzendentale Deduktion § 16.

Die »Phänomenologie des Geistes« und die Logik (vgl. »Logik« 1812, S. X).[1]

»Einleitung« — Prüfung des Erkennens. — Erkennen als »Werkzeug und Mittel«. — Erkennen als »Weg«, als Gang, als *»Bewegung«*.

Jetzt deutlich: Erkennen als die *»Bewegung* der Erfahrung«. Diese aber ist als Gewißheit — selbst die »Wahrheit« des Absoluten. Der Weg ist die Wahrheit selbst — das erscheinende Wahre in seinem Erscheinen und Scheinen. Dieses Scheinen ist das Strahlen des Absoluten selbst. Der Strahl, der »uns« berührt — »uns«, die transzendental unbedingt Fragenden, d. h. *Zu-schauenden* — in der »Zutat« der Aussicht auf den neuen wahren Gegenstand.

Die »Tat« ist nur Vollzug des schon Geschehenen.

4. *Die Phänomenologie des Geistes*

Hegel — Descartes (Gegenständlichkeit und Wahrheit in ihrer Einheit).

Vgl. »Phänomenologie«, »Einleitung«, Schlußabschnitt und »Logik« 1812, »Einleitung«, S.Xf.[2] Hier sagt Hegel: »In der Phänomenologie des Geistes [beachte den verkürzten Titel] (Bamberg und Würzburg 1807) habe ich das Bewußtseyn in seiner Fortbewegung von dem ersten unmittelbaren Gegensatz seiner und des Gegenstandes bis zum absoluten Wissen dargestellt. Dieser Weg geht durch alle Formen des *Verhältnisses des*

[1] *Wissenschaft der Logik*. Nurnberg. Johann Leonhard Schrag (2 vols.), 1812/13 y 1816. Zur Ausgabe vgl. oben S. 66 Anm. 4. — In der von Georg Lasson besorgten Ausgabe (Leipzig 1923) Bd. I, S. 29.

[2] Ibid.

3. *El rayo del absoluto. Perspectiva 2*

El "sistema" y el "objeto" – (el "co-existir"), deducción trascendental # 16.

La "Fenomenología del espíritu" y la Lógica (comp. "Lógica" 1812, p. X).[1]

"Introducción" – Examen del conocer. – Conocer como "instrumento y medio". – Conocer como "camino", como curso, como *"movimiento"*.

Ahora claramente: conocer como el *"movimiento* de la experiencia". Pero ésta en cuanto certeza ella misma la "verdad" del absoluto. El camino es la verdad misma –lo verdadero que aparece en su aparecer y brillar–. Este brillar es el irradiar del mismo absoluto. El rayo, que "nos" toca –"a nosotros", los interrogadores trascendentalmente incondicionados, es decir, *espectadores*– en la "intervención" de la vista al nuevo verdadero objeto.

El "hecho" [*1] es sólo realización de lo ya acaecido.

4. *La Fenomenología del espíritu*

Hegel – Descartes (objetividad y verdad en su unidad).

Comp. "Fenomenología", "Introducción", parágrafo final y "Lógica" 1812, "Introducción", p. Xs.[2] Aquí dice Hegel: "En la Fenomenología del espíritu (atender el título abreviado) (Bamberg y Wurzburg 1807) he presentado la conciencia en su avance desde la primera inmediata oposición de sí y del objeto hasta el saber absoluto. Este camino recorre todas las formas de la *relación de*

[1] *Wissenschaft der Logik*. Nurnberg. Johann Leonhard Schrag (2 vols.), 1812/13 y 1816. - En la edición preparada por Georg Lasson (Leipzig 1923), t. I, p. 29.- *En la trad. castell., op. cit., p. 64.

[*1] "Tat", que traducimos por 'hecho', está relacionado aquí con la palabra "Zu-tat" del parágrafo anterior, que traducimos por intervención, en el sentido de ingrediente, de lo que se agrega a algo ya existente y que el autor destaca al separar con un guión el prefijo, 'zu'. Esta relación no se visualiza en castellano entre las dos palabras.
Comp. en la edición preparada por Georg Lasson (Leipzig 1923), t. I, p. 29 y sigs.

[2] Ibid.

Bewußtseyns zum Objekte durch, und hat den *Begriff der Wissenschaft* zu seinem Resultate. Dieser Begriff bedarf also (abgesehen davon, daß er innerhalb der Logik selbst hervorgeht) hier keiner Rechtfertigung, weil er sie daselbst erhalten hat; und er ist keiner anderen Rechtfertigung fähig als nur dieser Hervorbringung desselben durch das Bewußtseyn, dem sich seine eigenen Gestalten alle in denselben [den Begriff] als in die Wahrheit auflösen.«

Hier wird klar, daß *trotz* allen Resten der Gestalten des Geistes in der transzendentalen Wandlung, ja *zufolge* dieser, erst recht und eigentlich Descartes' Fragen sich vollendet. »Die Wissenschaft« = das Wissen des absoluten Wissens: die unbedingte Gewißheit als die Wirklichkeit selbst. Diese Wirklichkeit aber ist die *Gegenständlichkeit* des unbedingten Denkens (Ich denke).

5. Die Bewegung

Wichtig die Klärung des Begriffs »Bewegung«
1. von μεταβολή her
2. im Hinblick auf Vor-stellen, Zusehen-Zutat, Um-kehrung
3. mit Einschluß des Auf-hebens
4. im Hinblick auf das Erkennen als »Weg«, der Geist — Gang
5. als Bestimmung des »Werdens«

6. Das Bei-her-spielen

Vereinzelung im *Wesen* des *Anschauens: unmittelbar Einzelnes vorgestellt,* a) vom *Gegenstand* her, b) aus der Weise der *Loslassung.*

Die Besonderung in allem Bewußtsein wesenhaft — aus der »Reflexion« und dem Erscheinen.

*

la conciencia con el objeto, y tiene el *concepto de la ciencia* como su resultado. Este concepto no requiere por lo tanto (prescindiendo de que surge al interior de la Lógica misma) aquí de ninguna justificación, porque la ha recibido aquí mismo; y no es hábil de ninguna otra justificación más que sólo esta producción del mismo por la conciencia, en la que sus propias figuras todas se resuelven hacia el mismo (el concepto) como hacia la verdad".

Aquí se hace claro que *a pesar* de todos los restos de figuras del espíritu, en la transformación trascendental, sí, *como consecuencia* de ésta, recién se consuma verdadera y propiamente el cuestionar de Descartes. "La ciencia" = el saber del saber absoluto: la certeza incondicionada como la realidad misma. Pero esta realidad es la *objetividad* del pensar incondicionado (yo pienso).

5. El movimiento

Importante la aclaración del concepto "movimiento"

1. a partir de μεταβολή
2. atendiendo al re-presentar, mirar-intervención, in-versión
3. con inclusión del sobreasumir
4. atendiendo al conocer como un "camino", el espíritu – curso
5. como determinación del "devenir".

6. El estar-en-juego [Das Bei-her-spielen]

Aislamiento en la *esencia* del *intuir: inmediatamente representado algo singular,* a) a partir del *objeto,* b) a partir del modo de *desasimiento.*

La particularización, esencial en toda conciencia – a partir de la "reflexión" y el aparecer.

*

Kants oberster Grundsatz aller synthetischen Urteile und Hegels Formel aus der Vorrede zur Rechtsphilosophie sagen beide in ihrer Weise, daß Sein ist Wirklichkeit — Gegenständlichkeit, daß Wahrheit ist — Gewißheit.

7. Das Prüfen

»Das Prüfen« — der Erfahrung — die unbedingte transzendentale Umkehrung.

Hegel leugnet nicht das Voraufgehen einer *Prüfung* des absoluten Erkennens vor der vollendeten absoluten Erkenntnis des Absoluten. Aber ihr Wesen ist anderer Art, *nämlich* das Sichberührenlassen durch den Strahl — dem Strahl folgen.

Also umgekehrt: Ihm, von ihm getroffen und geleitet, nachgehen. *Die Umkehrung.*

8. Der onto-theologische Charakter

Worin der onto-theologische Charakter der Metaphysik gegründet ist (der Strahl). Wie eine Herkunft aus dem τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι.

*

Die absolute Metaphysik des deutschen Idealismus nicht ein voreiliges Übersteigen der Grenzen, sondern der Ernst des Ernstmachens mit dem Aufgegebenen. Nicht *voreilig,* sondern die höchste Bedachtsamkeit, die zuerst und entschieden das Bedenken in allem festhält, was es hier gibt (das Unbedingte).

Noch ganz anders bedachtsam ist das seynsgeschichtliche Denken, von dem aus erst das Wesen der absoluten Metaphysik aufleuchtet.

El principio supremo de Kant de todos los juicios sintéticos y la fórmula hegeliana del Prefacio a la Filosofía del derecho dicen ambos a su manera, que ser es realidad – objetividad; que verdad es – certeza.

7. El examinar

"El examinar" – de la experiencia – la inversión trascendental incondicionada.

Hegel no niega la precedencia de un *examen* del conocer absoluto antes del conocimiento absoluto acabado del absoluto. Pero su esencia es de otro tipo, *a saber* el dejarse tocar por el rayo – seguir al rayo.

Por lo tanto viceversa: Seguirlo, alcanzados y conducidos por él. *La inversión.*

8. El carácter onto-teológico

Dónde está fundado el carácter onto-teológico de la metafísica (el rayo). Cómo una procedencia del τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι.

*

La metafísica absoluta del idealismo alemán: no un precipitado trascender las fronteras, sino la seriedad del comenzar en serio con lo abandonado. No *precipitadamente,* sino [con] la suprema circunspección, que primero y decididamente mantiene firme la consideración de todo lo que hay aquí (lo incondicionado).

De todo otro modo aún es circunspecto el pensar según la historia del ser, tan sólo a partir del cual resplandece la esencia de la metafísica absoluta.

9. Die Umkehrung

Der Denker (Mensch) ist vom Strahl berührt und aus dieser Berührung, ihr gemäß ganz allein, kann er das Absolute denken.

Der Denker denkt von sich aus auf das Absolute zu, und in *solcher* Gestalt gibt sich sein Erkennen.

Aber dieses ist ja umgekehrt das Strahlen der Wahrheit auf den Denker.

Also muß dieser, um wahrhaft zu erkennen, diesem Strahlen folgen.

Also er muß eine Umkehrung vollziehen —; und inwiefern wird er so dem gemäß, was das Absolute selbst fordern muß, um sich in seinem Gang zu zeigen?

10. Die Deutschen und die Metaphysik

Für die Deutschen könnte der geschichtliche Augenblick kommen, in dem sie aufmerksam werden müßten für das, was als ihr Eigenes auf sie wartet. Dieses Eigene läßt sich nur aneignen in der wesentlichen Auseinandersetzung, die das Wesenhafte fragwürdig sein läßt. Bis heute verbleibt das deutsche Verhältnis zur Metaphysik des deutschen Idealismus in einem Entweder-Oder verstrickt, dessen geschichtliche Gründe hier übergangen sein mögen. Entweder blinde = verstandlose Ablehnung der absoluten Metaphysik oder gleich blindes Nachreden und das in der schlechten Form der Zurechtmachung für Zeitbedürfnisse.

Das Versinken in diesem Entweder-Oder enthält die Gefahr des Untergangs.

9. *La inversión*

El pensador (el hombre) está tocado por el rayo y a partir de este contacto, tan sólo adecuado a él, puede pensar el absoluto.

El pensador piensa a partir de sí hacia el absoluto, y en *tal* figura se da su conocer.

Pero éste es, viceversa, el irradiar de la verdad sobre el pensador.

Entonces éste, para conocer verdaderamente, tiene que seguir a este irradiar.

Entonces tiene que realizar una inversión – ¿y hasta qué punto se adecua a lo que el mismo absoluto tiene que exigir, para mostrarse en su curso?

10. *Los alemanes y la metafísica*

Para los alemanes podría llegar el instante histórico en el que tuvieran que advertir lo que les espera como lo suyo propio. Esto propio sólo se deja apropiar en la confrontación esencial, que hace ser cuestionable a lo esencial. Hasta hoy la relación alemana con la metafísica del idealismo alemán permanece enredada en un "o - o", cuyas razones históricas han de ser omitidas aquí. O rechazo ciego = irrazonable de la metafísica absoluta, o una igualmente ciega repetición y ello en la mala forma del disponer para las necesidades de la época.

El hundirse en este "o - o" contiene el peligro del ocaso.

11. Das Absolute und der Mensch

Das Absolute wird nicht in Mühsal und Schmerz der Erkenntnis hereingezogen. Vgl. Schelling VII, 135[1].

Nicht etwas *geben*, sondern das Zu-fällige wegnehmen. Das Übrige — das Wesen des Menschen selbst.

Was ist dies? Und woher und wie zu bestimmen? *Wie* ist der Mensch und ist er je *in* seinem Wesen oder auch nur unterwegs dazu? Woher und welche Kennzeichen?

12. Die Reflexion — der Gegenstoß — die Umkehrung

Die »Umkehrung des Bewußtseins« unsere Zutat, wodurch sich die *Reihe* der Erscheinungen umkehrt.

Die *Reihe* ist nicht *für* das Bewußtsein, das wir betrachten, sondern »für uns«.

Aber *wer* wir? Die philosophisch Denkenden. Die Philosophie — nichts außerhalb und nichts Auftretendes.

Die *Umkehrung* der *Reihe der Erscheinungen* (»die ganze Folge der Wesensgestalten des Bewußtseins«); die Erfahrungen nicht von uns »gemacht«, sondern aufgenommen — aber in der Umkehrung.

Doch auch diese Umkehrung von der Erfahrung als transzendentaler gefordert, d. h. aus dem Wesen der *Reflexion notwendig.*

Nur diese *notwendige* Umkehrung — ihre Notwendigkeit selbst ist das *»für uns«*.

Aber doch nicht eigentlich rein »durch« *uns*.

[1] F.W.J. Schellings Sämmtliche Werke. Hg. v. K.F.A. Schelling. Stuttgart, Augsburg 1856-61.

11. *El absoluto y el hombre*

El absoluto no es entrado por la fatiga y dolor del conocimiento. Comp. Schelling VII, 135[1].

No *dar* algo, sino apartar lo casual. Lo restante – la esencia del hombre mismo.

¿Qué es esto? ¿Y de dónde y cómo determinar? *¿Cómo* es el hombre, es respectivamente *en* su esencia o también sólo en camino a ella? ¿De dónde y [según] qué señales?

12. *La reflexión – la repercusión – la inversión*

La "inversión de la conciencia" [es] nuestra intervención, a través de la cual la *serie* de fenómenos se invierte.

La *serie* no es *para* la conciencia, que consideramos, sino "para nosotros".

Pero *¿quién* nosotros? Los filosóficamente pensantes. La filosofía – nada fuera ni nada que ingrese.

La *inversión* de la *serie de fenómenos* ("toda la serie de figuras esenciales de la conciencia"); las experiencias no "hechas" por nosotros, sino asumidas – pero en la inversión.

Sin embargo, también esta inversión de la experiencia [es] exigida como trascendental, es decir, a partir de la esencia de la *reflexión, necesaria.*

Sólo esta *necesaria* inversión – su necesidad misma es el *"para nosotros".*

Pero sin embargo no propiamente sólo "por" *nosotros.*

[1] F. W. J. Schelling, Obras completas. Ed. por K. F. A. Schelling. Stuttgart, Augsburg 1856-61.

13. Entwurf und Umkehrung

Der Philosoph gibt sich nicht erst ein Verhältnis zum Absoluten, sondern vergißt *sich* in diesem Verhältnis, das schon ist. Das Sichvergessen aber seine Zutat — und nicht nichts.

Sichvergessen — d. h. Waltenlassen des Strahls. *Bestrahlt*, ein *Strahl sein*, — dieser aber das *sich zeigende Erleuchten*.

Mit diesem Strahl auf sich, den Denker, zugehen. Also außer sich sein und auf sich zukommen und zubringen.

Außer sich — im *Entwurfe*. *Was* zu entwerfen? Das *Erscheinende* — »Gegenstand«. *Wie, woraufhin?* Seine *Gegenständlichkeit*.

Das Was aufweisen — das Wie dazutun. Aber das *Wie* nur in der Weise und Folge seines Erscheinens.

14. Die Erfahrungen als transzendentale

Die Möglichkeit und Notwendigkeit der Erfahrungen des Bewußtseins liegt in diesem selbst als »Reflexion«, in der das Absolute sich selbst in seiner Wahrheit offenbaren *will*. Dieser Wille seine — Wirklichkeit.

Diese »Reflexion« ist das Zurückwerfen des eigenen Lichtes in sich selbst und so das *sich Zeigen* — das *Strahlen*. *Der Strahl* ist Reflexion.

Unser Erkennen — eine »Umkehrung«, die von der »Reflexion« selbst gefordert wird.

Die »Erfahrung« ist Bewegung, ist *Bewußtwerden* des Wesens des erfahrenden Geistes, ist die *Philosophie* selbst als *Geschichte* der Wesenserfahrung des Absoluten.

Die Erfahrung ist die *Gegenständlichkeit* des Gegenstehens des Geistes, die *Erschienenheit des Erscheinens selbst*.

Das Willentliche des Willens — die Wirklichkeit des Wahren. »Das Bewußtsein selbst« ist in dieser Erfahrung »begriffen« und »der Inhalt«. *Das Erfahrene ist für es.*

13. Proyecto e inversión

El filósofo no se da una relación con el absoluto, sino que *se* olvida en esta relación, que ya es. Pero el olvidarse [es] su intervención – y no nada.

Olvidarse – es decir, dejar dominar el rayo. *Iluminado: ser* un *rayo,* pero éste [es] el *alumbrar que se muestra.*

Con este rayo sobre sí, el pensador, dirigirse a. Por lo tanto, estar fuera de sí y venir al encuentro de sí y aportar.

Fuera de sí – en el *proyecto. ¿Qué cosa* proyectar? Lo *que aparece* – "objeto". *¿Cómo, sobre qué?* Su *objetividad.*

Acusar el qué – añadir el cómo. Pero el *cómo* sólo en el modo y secuencia de su aparecer.

14. Las experiencias en tanto trascendentales

La posibilidad y necesidad de las experiencias de la conciencia se encuentra en ésta misma como "reflexión", en la que el absoluto se *quiere* revelar a sí mismo en su verdad. Esta voluntad [es] su – realidad.

Esta "reflexión" es el reflejar de la propia luz en sí misma y de este modo el *mostrarse* – el *irradiar. El rayo* es reflexión.

Nuestro conocer – una "inversión", que es exigida por la misma "reflexión".

La "experiencia" es movimiento, es *hacerse conciente* de la esencia del espíritu que experimenta, es la *filosofía* misma como *historia* de la experiencia esencial del absoluto.

La experiencia es la *objetividad* del oponerse del espíritu, la *"aparecibilidad" del mismo aparecer.*

Lo volitivo de la voluntad – la realidad de lo verdadero. "La conciencia misma" es "concebida" en esta experiencia y "el contenido". *Lo experimentado es para ella.*

Welches unbedingte Wissen (Darstellen) fordert die Erfahrung des Bewußtseins für sich selbst damit — die *Erfahrung* des Bewußtseins.

15. Die Metaphysik Schellings und Hegels

Die Metaphysik Schellings und Hegels als der durch Kants Transzendentalphilosophie geprägte [?] und wesentlich geklärte Rückgang zu Leibniz, so zwar, daß dessen Metaphysik jetzt als im transzendental-ontischen Sinne metaphysisch begriffen wird.

16. »Phänomenologie« und Absolutheit

Schluß: vgl. Abschnitt 13.

Frage: Was bedeutet das Verschwinden der »Phänomenologie des Geistes« aus der maßgebenden Rolle im System?

Wenn System das Absolute selbst ist, — das Absolute so noch nicht in seiner *vollendeten Absolvierung!* Diese Absolutheit aber wird entscheidend, weil sich die Seinsvergessenheit in der *absoluten* Gewißheit vollendet hat! Alles zu Wege, d. h. nichts mehr.

Bezug auf den »Menschen«. In *welchem* Sinne? (Vgl. zu Schelling, Anthropomorphismus). Das absolute Wesen der Relation.

Der Mensch und das Sein.

17. Auseinandersetzung mit Hegel

1. Bewußtsein, daher

2. Das Transzendentale — Sein als Gegenständlichkeit, der alte unwahre Gegenstand — Wirklichkeit als Idee.

3. Die Wahrheit als Gewißheit.

Qué saber incondicionado (presentar) exige con ello la experiencia de la conciencia para sí misma – la *experiencia* de la conciencia.

15. La metafísica de Schelling y Hegel

La metafísica de Schelling y de Hegel como acuñada por la filosofía trascendental de Kant (?) y retroceso esencialmente aclarado a Leibniz, de modo que su metafísica es ahora concebida metafísicamente en sentido trascendental-óntico.

16. "Fenomenología" y absolutez

Conclusión: comp. parágrafo 13.

Pregunta: ¿Qué significa el desaparecer de la "Fenomenología del espíritu" del rol decisivo en el sistema?

Si sistema es el mismo absoluto *–¡de este modo* el absoluto aún no en su *acabada absolución!* Pero esta absolutez se torna decisiva, ¡porque el olvido del ser se ha consumado en la *absoluta* certeza! Todo en caminos, es decir, nada más.

Referencia al "hombre". ¿En *qué* sentido? (Comp. en Schelling, Antropomorfismo). La esencia absoluta de la relación.

El hombre y el ser.

17. Confrontación con Hegel

1. Conciencia, de allí

2. Lo trascendental – ser como objetividad, el antiguo no verdadero objeto – realidad como idea.

3. La verdad como certeza.

4. Der Mensch als Subjekt — Selbstbewußtsein.
5. Das Seiendste — das Absolute:
Subjektität als unbedingtes Subjekt-Objekt.
6 Das System und die Organisierung der Geschichte.
Absolute Metaphysik und Technik.
7. Der neue wahre Gegenstand, d. h. Seiendheit als Bewußtseiendheit ist Gegenstand des Vorstellens.
Vor-sich-stellen — wissender Wille — Sein als Wille. Das Absolute *will* bei uns sein.
8. Die Negativität und die Wahrheit des Seienden als Sein.

18. Hegel (Schluß)

Absolute Metaphysik, unbedingte Spekulation und *»Erfahrung«*.

Erfahrung (vgl. »Enzyklopädie« § 7/8) das *Prinzip* der Neuzeit. Das Dabei-sein des Menschen; nicht nur »auch« dabei, sondern wesentliche Instanz der Ausweisung — vor der Einsicht — Evidenz. Vgl. § 37ff. »Empirismus«.

Subjektivität. Die absolute Metaphysik als neuzeitliche. *Erfahrung* nicht »Positivismus« und blinde Sinnlichkeit und »Tatsache«, sondern im wesentlichen Sinne der *Gewißheit.*

Der Mensch —*Anthropomorphismus vgl. Schelling.*

Der Mensch und »das Seiende«.

4. El hombre como sujeto – autoconciencia.

5. El máximo ente – lo absoluto; subjetividad como sujeto-objeto incondicionado.

6. El sistema y la organización de la historia. Metafísica absoluta y técnica.

7. El nuevo verdadero objeto, es decir, entidad como entidad conciente es objeto del representar.

Poner-ante-sí – voluntad sabedora – ser como voluntad. El absoluto *quiere* estar con nosotros.

8. La negatividad y la verdad del ente como ser.

18. Hegel (conclusión)

Metafísica absoluta, especulación incondicionada y "*experiencia*".

Experiencia –comp. "Enciclopedia" (7/8). El *principio* de la modernidad. El estar-allí del hombre; no sólo "también" allí, sino instancia esencial de legitimación – ante el entendimiento [Einsicht] – evidencia. (Comp. 37 y sigs). "Empirismo".

Subjetividad. La metafísica absoluta como moderna. *Experiencia,* no "positivismo" y ciega sensibilidad y "hecho", sino en el sentido esencial de la *certeza.*

El hombre – *antropomorfismo. Comp. Schelling.*

El hombre y "el ente".



Apéndice

Beilagen zu I–IV
(Abschnitte 1–15 der »Einleitung«)

1. Dialektik

Dialektik (vgl. als Beispiel »Die sinnliche Gewißheit«, Abschnitt 20) als Name für die *Gegenständlichkeit* (d. h. Wahrheit) des *Bewußtseins* in seinem Erscheinen, *die sich aussprechende Durchgesprochenheit,* λόγος — διά *Platonisch*-transzendental, nicht Kants transzendentale Dialektik.

2. Unsere Zu-tat (vgl. S. 118ff.)

Unsere Zu-tat ist der ausdrückliche Vollzug des Zu-sehens, nämlich des es tragenden und leitenden und öffnenden *Hin-aus-sehens auf...*, der *ausdrückliche Vollzug* des im Bewußtsein selbst wesenden transzendentalen *Ich einige, Ich verbinde.*

Das Transzendentale aber ist in sich umkehrhaft gemeint — *Reflexion* (in sich schon). Das Re- nicht *dazu,* sondern im *re-praesentare* schon verborgen.

3. Die Umkehrung —eigentlich vier Wesensmomente

als *Drehung* — transzendentale
als *Wendung* in die Entäußerung
als *Rückkehr* aus dieser in die *transzendental* erblickte *Unbedingtheit*
als *Rückkehr* die *Hervorkehr* des Transzendentalen

Anexos a I–IV
(parágrafos 1–15 de la “Introducción”)

1. Dialéctica

Dialéctica (comp. como ejemplo “La certeza sensible”, parágrafo 20) como nombre para la *objetividad* (es decir, verdad) de la *conciencia* en su aparecer, *la discutibilidad que se expresa,* λόγος – διά. *Platónica*-trascendentalmente, no dialéctica trascendental de Kant.

2. Nuestra intervención (comp. p.118 sigs.)

Nuestra intervención es la ejecución expresa del mirar, a saber del *mirar-por...* principal y conductor y de apertura, la *expresa ejecución* del *yo uno, yo enlazo* esencial trascendental en la misma conciencia.

Pero lo trascendental es mentado inversamente en sí – *re-flexión* (ya en sí). El re- no *además,* sino ya oculto en el *re-praesentare.*

3. La inversión – propiamente cuatro momentos esenciales

como *giro* – trascendental

como *vuelta* a la alienación

como *regreso* de ésta a la *incondicionalidad trascendentalmente* divisada

como *regreso* el *adelantarse* de lo trascendental

4. *Die Erfahrung als Wesensmitte des Bewußtseins*

»Die Erfahrung« nicht als Verfahren, sondern als Wesensmitte des Bewußtseins: sie ist die »Reflexion« in und als »Bewegung«, Leben, Geist.

»*Die Erfahrung*«, *die das Bewußtsein mit sich selbst macht,* ist der *Übergang* vom »für es« zum »für uns« und wieder zurück; aber das Zurück findet einen anderen Gegenstand. (Die »wir« im »für uns« »sind« das Wesen des Bewußtseins in seiner transzendentalen Wahrheit.)

Die Ent-täuschung — das Verschwinden.

Der »Übergang« — das ständige Durchmachen dieses Hin und Her als Bewegung »ist« das Wesentliche.

Diese Bewegung aber ist nicht eine Verfahrungsweise unter anderen, sondern ist das eigentliche Wesen des Bewußtseins, das in sich ontisch-ontologisch ist.

Deshalb erst ein erster Schritt: der Schritt zum Bewußtsein als Selbstbewußtsein. Der zweite und eigentliche ist: das »Ich denke« als transzendentales zu *begreifen. Der Rückgang zum Selbstbewußtsein* als die *transzendentale Drehung.*

Und die transzendentale Drehung als die verborgene Wahrheit und der Grund jeder Rückkehr des Bewußtseins zu sich selbst in seiner zufälligen Geschichte.

4. *La experiencia como centro esencial de la conciencia*

"La experiencia", no como procedimiento, sino como centro esencial de la conciencia: es la "reflexión" en y como "movimiento", vida, espíritu.

"La experiencia", que la conciencia hace consigo misma, es el *tránsito* de "para ella" a "para nosotros" y de nuevo; pero el *de nuevo* encuentra otro objeto. (Los "nosotros" en el "para nosotros" "son" la esencia de la conciencia en su verdad trascendental).

El des-engaño – el desaparecer.

El "tránsito" – el continuo pasar por este aquí y allá como movimiento "es" lo esencial.

Pero este movimiento no es un modo de proceder entre otros, sino que es la verdadera esencia de la conciencia, que es en sí óntica-ontológica.

Por ello recién un primer paso: el paso a la conciencia como autoconciencia. El segundo y verdadero es: *concebir* el "yo pienso" como trascendental. *El retroceso a la autoconciencia* como *giro trascendental.*

Y el giro trascendental como la verdad oculta y el fundamento de todo regreso de la conciencia a sí misma en su historia casual.



Epílogo de la editora alemana de las obras completas

Los dos tratados presentes fueron reunidos por Martín Heidegger en un tomo dedicado a Hegel para la edición de las Obras completas. Ambos se corresponden en tiempo y contenido. A pesar de su carácter en parte fragmentario y aunque ambos textos contienen en unos pocos pasajes alocuciones a un público, que remiten a la elaboración para la exposición oral, en el ordenamiento de sus obras póstumas Heidegger los asignó expresamente como *Tratados* de la sección III de la edición de obras completas.

En el tratado acerca de la "negatividad" de 1938/39 se trata de notas, dispuestas en fragmentos, que permiten una continua reelaboración. Son esbozos elaborados diferentemente; cambian de partes más detalladas, en las que a veces se puede hasta interpretar un ritmo de discurso, pasando por "perspectivas" con esquema pensante claramente enumerado, hasta "esquemas de pensamiento", como quisiera denominarlos, es decir, aspectos sucintos de un concepto o simplemente diferentes planteos del preguntar y a veces de un tanteante responder. De este modo, estas notas ofrecen una excelente idea del taller del pensar, preguntar y aclarar de Heidegger.

Otra imagen muestra el tratado acerca de la Dilucidación de la "Introducción" a la "Fenomenología del espíritu" de Hegel de 1942. Aquí tenemos un texto corrido, que articula en cinco partes mayores a los 16 parágrafos de la "Introducción" y –después de una consideración previa– los interpreta siguiendo ampliamente al texto. Sólo la última parte, bajo el título "La metafísica absoluta", no fue elaborada, sino que consiste en esbozos de pensamiento del tipo descripto arriba.

Aunque la elaboración de los textos para la exposición oral en algunos pasajes es inabarcable, por lo menos permanece no claro para el texto sobre la "Negatividad" por qué motivo concreto y para qué círculo de oyentes Heidegger emprendió su elaboración –si el texto fue expues-

to alguna vez *en esta forma*. Los documentos sobre las sesiones de seminario de Heidegger (apuntes de cursos, listados de propia mano, obras de seminario) no dan indicación alguna. En el Semestre de invierno 1838/39 Heidegger no dictó ningún seminario superior, sino sólo para principiantes sobre un texto de Nietzsche.

Las notas acerca de la "negatividad" es posible que hayan sido expuestas ante un círculo más pequeño de colegas, el así llamado "pequeño círculo" filosófico. Evidentemente, las alocuciones rigen para un público que en cierta medida estaba familiarizado con la filosofía de Hegel y se ocupaba de la "Lógica".

Tal vez una conferencia ante ese círculo de colegas fue también motivo para la "Dilucidación de la 'Introducción' a la 'Fenomenología del espíritu' de Hegel". Una referencia la encontramos en "Holzwege", que Heidegger mismo editó en 1950. Estos contienen bajo el título "Concepto hegeliano de la experiencia" precisamente una dilucidación, aunque también en todo otro ductus, de la introducción a la "Fenomenología del espíritu". En las "Posdata" Heidegger escribe: "El contenido del tratado fue discutido en forma más didáctica en las ejercitaciones de seminario sobre la Fenomenología del espíritu de Hegel y la Metafísica de Aristóteles (libro IV y IX) 1942/43 y expuesto al mismo tiempo en dos conferencias ante un círculo más estrecho" (OC 5, p. 375).[1]

Ambos manuscritos fueron transcriptos por Fritz Heidegger, como también muchos otros. Heidegger se ocupó de la transcripción de la "Negatividad" en el invierno 1941/42, probablemente para los objetivos arriba mencionados, y proveyéndola de adiciones manuscritas. Son mayormente referencias abreviadas, que completadas aquí con indicaciones bibliográficas, están impresas en las notas a pie de página. En la "Dilucidación de la 'Introducción' a la 'Fenomenología del espíritu' de Hegel" se entreveraron entre los anexos, aunque inadvertidamente, tres páginas completas del manuscrito, de modo que Fritz Heidegger no incluyó éstos ni aquéllas en la transcripción. Se trata del capítulo "La ex-periencia de la conciencia", que se ajusta bien al final de la parte III y muy verosímilmente fue escrito para ello.

[1] M. Heidegger, *Sendas perdidas*...

A los fines de su publicación ambos manuscritos fueron cuidadosamente leídos, o bien descifrados, y comparados con las transcripciones cuando estaban presentes. Se salvaron omisiones, se corrigieron errores de lectura e insertaron posteriores agregados.

La articulación estaba ya dada en ambos manuscritos. Los fragmentos singulares de la "Negatividad" fueron enumerados al interior de las cinco partes y –en tanto excepcionalmente no presentes– provistos aún de título (una voz guía de contenido), al igual que los anexos.

Con este tomo aparece ahora, después de "Beiträge zur Philosophie" ("Aportes a la filosofía") (OC 65), el segundo tomo de la sección III. De otro modo que en los Cursos de la sección II, donde según el deseo del autor había que salvar pequeñas negligencias de la exposición oral a favor de un texto cuidadosamente configurado, es para los textos de la sección III más estrecha la vinculación con el manuscrito. Para los muchos esbozos de pensamiento ello significa que fue asumido cada subrayado, cada comilla en la composición, aun cuando surgieran duplicaciones en el poner de relieve. La abundancia de subrayados y comillas pertenece al estilo de trabajo del autor.

Las referencias a fuentes proceden en la mayoría de los casos de Heidegger mismo; para las necesarias complementaciones bibliográficas se tomó por base los ejemplares manuales empleados por Heidegger de su propia biblioteca y los del Seminario filosófico de la Universidad de Freiburg. En casos singulares se completaron citas.

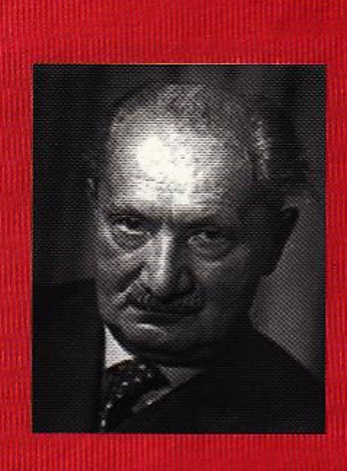
Quisiera agradecer cordialmente al Señor Dr. Hermann Heidegger, al Prof. Dr. Friedrich v.Herrmann y al Dr. Hartmut Tietjen por su siempre amigable y solícita ayuda en las cuestiones de desciframiento, problemas de configuración y búsqueda de fuentes, así como por su revisión crítica. Por el suministro de algunas citas difícilmente hallables agradezco también al Señor Prof. Dr. Klaus Jacobi y al Señor cand. fil. Mark Michalski.

Stuttgart, Junio 1993 Ingrid Schüssler

NOTA FINAL

Le recordamos que este libro ha sido prestado gratuitamente para uso exclusivamente educacional bajo condición de ser destruido una vez leído. Si es así, destrúyalo en forma inmediata.





Martin Heidegger nació en 1889 y falleció en 1976. Sin duda, ha sido uno de los más importantes e influyentes filósofos del Siglo XX. Objeto de apasionadas discusiones (no exclusivamente filosóficas), ha determinado en gran medida el pensamiento de figuras tan disímiles como Sartre, Levinas, Marcuse, Foucault, Gadamer y otros. Sus obras más relevantes fueron "Ser y tiempo" y "Aportes a la filosofía. Acerca del evento".

Los dos tratados que componen este libro muestran cómo Heidegger examina renovadamente, entre 1938 y 1942, desde el horizonte de un pensar según la historia del ser, los conceptos de 'negatividad' y 'experiencia' de la metafísica de Hegel. Para esta confrontación con la filosofía hegeliana, Heidegger considera que debe hallarse un punto de vista a su altura y un principio que satisfaga la configuración del sistema a través de todos sus ámbitos. No podrá tratarse de un punto de vista superior al máximo alcanzado de la autoconciencia del espíritu, sino que deberá encontrarse en la propia filosofía hegeliana, pero como su fundamento oculto a ella misma, esencialmente inalcanzable e indiferente. La negatividad es esa determinación fundamental de la filosofía hegeliana cuyo examen, a través de las diferentes relaciones en las que aparece, reconduce a un punto de vista más originario, desde el que ella verdaderamente puede ser divisada. En el segundo tratado, Heidegger, refiriéndose a la 'Introducción' de la Fenomenología del Espíritu, se pregunta por la particular posición que esa obra adquiere en el marco del sistema. En ella es posible percibir, según Heidegger, el instante privilegiado de la historia del ser en que la abismosidad de la experiencia aparece en el horizonte. En comparación con el estudio ya publicado en 'Caminos del Bosque' con el título 'El concepto de experiencia en Hegel', nos encontramos aquí con otro andar y lenguaje y con un planteo de mayor trascendencia.

Martin Heidegger

Hegel

BIBLIOTECA INTERNACIONAL
MARTIN HEIDEGGER

prometeo libros

ISBN 978-987-574-127-0



www.prometeoeditorial.com

prometeo libros